VIII

STORIA DELLE RELIGIONI

RAFFAELE PETTAZZONI

LA CONFESSIONE DEI PECCATI

PARTE PRIMA

PRIMITIVI - AMERICA ANTICA - GIAPPONE - CINA
BRAHMANESIMO - GIAINISMO - BUDDHISMO

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

Dello stesso Autore

La Religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran (" Storia delle Religioni „, vol. I), Bologna, Zanichelli, 1920.

La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro (" Storia delle Religioni „, vol. III), Bologna, Zanichelli, 1921.

I Misteri: Saggio di una teoria storico-religiosa (" Storia delle Religioni „, vol. VII), Bologna, Zanichelli, 1924.

Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni, vol. I: **L' Essere celeste nelle credenze dei popoli pritivi.** Roma, Società Editrice " Athenaeum „, 1922.

La Religione primitiva in Sardegna, Piacenza 1912.

Svolgimento e Carattere della Storia delle Religioni (Lezione inaugurale), Bari, Laterza, 1924.

La Mitologia Giapponese (" Testi e Documenti per la Storia delle Religioni „, vol. I), Bologna, Zanichelli, 1929.

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

VOLUME OTTAVO

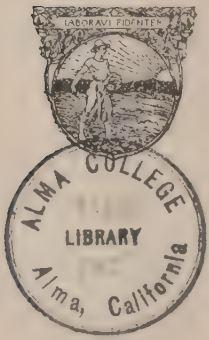
RAFFAELE PETTAZZONI

LA CONFESSIONE DEI PECCATI

PARTE PRIMA

PRIMITIVI - AMERICA ANTICA - GIAPPONE - CINA
BRAHMANESIMO - GIAINISMO - BUDDHISMO

> Une personne me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession,....
>
> PASCAL, *Pensées*, 530.



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

37510

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

Officina Grafica A. Cacciari - Bologna, III, 1929.

PREFAZIONE

La Confessione dei peccati quale si pratica nelle varie religioni[1] è qui studiata per la prima volta in modo sistematico. La ricerca, condotta nel senso della storia delle religioni[2], tende a disegnare lo svolgimento della pratica confessionale in necessaria connessione con lo svolgimento della idea religiosa di peccato. Anzi che distribuita in uno schema tipologico, la materia è lasciata entro i quadri naturali del luogo e del tempo, ciò che conferisce alla nostra trattazione un andamento diverso da quello dell'opera di F. Heiler dedicata alla Preghiera[3]. I quadri - cioè i Capitoli - sono raggruppati in due Volumi o Parti in modo che la Prima, dopo studiate le forme elementari della confessione presso i popoli 'primitivi' e le relative sopravivenze nelle antiche

[1] La cosa è abbastanza nota, poichè se ne trova l'eco anche nella letteratura contemporanea: nel Romanzo di G. A. Borgese intitolato *Rubè* (Milano 1921) si legge (a p. 315): « La confessione è un istituto sacro di tutte le religioni, e non solamente della cattolica, come a torto si pretende..... ».

[2] Cfr. R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni* (Lezione inaugurale), Bari 1924.

[3] F. Heiler, *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919, [5] 1923.

religioni Americane, tratta della confessione nelle religioni del Giappone, della Cina e dell'India, cioè in quella vasta area che è dominata dal Buddhismo, - mentre la Seconda studierà la confessione principalmente nelle religioni del mondo antico, cioè in quell'altra grande area storico-religiosa che ebbe il suo centro di gravitazione nel bacino del Mediterraneo e finì per essere unificata dal Cristianesimo.

Cristianesimo e Buddhismo segnano appunto, ciascuno secondo il proprio genio, un superamento della concezione primitiva del peccato e del valore primitivo della confessione. Ma questo valore primitivo, che è un valore magico, persiste in altre religioni allo stato di sopravivenza, e ricompare poi anche in seno al Buddhismo stesso e allo stesso Cristianesimo in momenti ulteriori del loro sviluppo. Da queste sopravivenze e ritorni riesce confermata la teoria qui svolta delle origini magiche della confessione dei peccati in relazione con la magia della parola. Come, dunque, in altre mie ricerche - specialmente in quella su gli esseri supremi celesti dei primitivi in rapporto con le divinità maggiori del politeismo e con le divinità uniche del monoteismo[1] -, è qui applicato il principio metodologico che non soltanto dalle forme elementari della religiosità vien

[1] R. Pettazzoni, *Dio: Formazione e sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni*, I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; *La formation du monothéisme*, Revue de l'histoire des religions, 1923, t. 88; *Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927; art. '*Monotheismus u. Polytheismus*' in « Die Religion in Geschichte und Gegenwart » 2. Aufl. III (1929).

luce alle religioni più elevate, ma anche - viceversa - le religioni più progredite ci aiutano ad intendere la religiosità primitiva.

L'orizzonte della ricerca è vasto. La principale difficoltà è costituita dalla scarsità di lavori preparatorii. Gli svolgimenti particolari della confessione nelle singole religioni hanno dovuto in gran parte essere costruiti insieme con la teoria generale. Specialisti avrebbero potuto far meglio, ciascuno nel proprio campo. Ma non pochi aspetti, anche particolari, soltanto nella veduta d'insieme hanno potuto venire alla luce, ciò ch'è appunto l'ufficio e la ragion d'essere della 'storia delle religioni'. A quegli specialisti che su qualche singolo punto di loro competenza mi fornirono schiarimenti e indicazioni - per questo primo Volume i proff. K. Florenz di Amburgo, G. Vacca di Roma, H. Hackmann di Amsterdam, M. W. De Visser di Leida - esprimo il mio ringraziamento.

La materia del Primo Volume fu già quasi tutta trattata in una serie di articoli pubblicati negli « Studi e Materiali di Storia delle religioni »[1]. Tali articoli sono stati qui sottoposti ad una completa revisione e in grandissima parte ad un radicale rifacimento.

Delle mie ricerche ebbi modo di riferire in varie occasioni: se ne trovano le tracce negli « Atti del XXII Congresso degli Americanisti » (Roma 1926), Roma 1928, vol. II 277-288, nel « Congrès d'Histoire du Christianisme: Jubilée Alfred Loisy » (Parigi 1927), Paris 1928, vol. I 90-98, e negli Atti (non an-

[1] 2. 1926, 44-81, 163-229; 3. 1927, 55-81, 157-197; 4. 1928, 28-48.

cora pubblicati) del « Jubilee Congress of the Folklore Society » (Londra 1928). Una esposizione sommaria è comparsa sotto l'articolo 'Busswesen' nella Enciclopedia tedesca « Die Religion in Geschichte und Gegenwart », 2ª ediz., vol. I, Tübingen 1927, 1388-1393; un'altra vedrà la luce nell' « Enciclopedia Italiana », all'articolo 'Confessione dei peccati'.

Roma, dicembre 1928.

Raffaele Pettazzoni

SOMMARIO

PREFAZIONE . . . . . pp. VII-XII

CAPITOLO I - **Primitivi** . . . . . » 1-74
A. Africa: 1. Dagari, 2. Ewe, 3. Bashilange, 4. Bechuana, 5. Kikuyu, 6. Baganda, 7. Wakulwe, 8. Malgasci.
B. Malacca e Indonesia: 1. Penisola di Malacca, 2. Sumatra.
C. Melanesia: Sulka.
D. America Settentrionale: 1. Eskimesi, 2. Dinneh (Athapaski), 3. Californiani, 4. Algonkini, 5. Irokesi, (6. Yuchi), 7. Huichol.
E. America Meridionale: 1. Kágaba ed Ijca, 2. Brasiliani.
F. Interpretazione.

CAPITOLO II - **America antica** . . . . . » 75-169
A. Messico: 1. Descrizione, 2. Interpretazione, 3. Svolgimento.
B. America Centrale: 1. Chiapas, 2. Yucatan, 3. Guatemala, 4. Nicaragua.
C. Perù: 1. Descrizione e interpretazione, 2. Svolgimento.

CAPITOLO III - **Giappone** . . . . . » 170-202
1. Shintoismo, 2. I *Yamabushi*, 3. Il *Tenrikyō*.

Capitolo IV - **Cina** . . . . . pp. 203-228
1. La confessione del sovrano, 2. La confessione e le origini della chiesa taoista, (3. Taoismo monastico).

Capitolo V - **Brahmanesimo** . . . . . „ 229-261
1. I Veda, 2. I Brâhmaṇa, 3. I Sûtra, 4. Le leggi di Manu.

Capitolo VI - **Giainismo** . . . . . „ 262-283

Capitolo VII - **Buddhismo** . . . . . „ 284-355
1. India, 2. Cina, 3. Tibet, 4. Turkestan.

LA
CONFESSIONE DEI PECCATI

PARTE PRIMA

I.

Primitivi.

A). AFRICA.

1. DAGARI.

Presso i Dagari (Negri dell'Alta Guinea), quando una donna è vicina a partorire e ha le doglie, confessa i suoi peccati a suo marito, specialmente i suoi peccati carnali, cioè se l'ha tradito e con chi: se per vergogna o altro non fa questa confessione, non riuscirà a sgravarsi e morrà, mentre, se confessa, partorirà immediatamente[1].

2. EWE.

Presso gli Ewe (Negri del Togo meridionale, Costa di Guinea), quando una donna desidera aver figlioli, il marito la conduce dal sacerdote della Terra, uno dei principali *trowo* (numi) della religione degli Ewe. Ivi marito e moglie s'inginocchiano poggiando l'avambraccio al suolo e toccando con la testa il terreno. Il sacerdote rivolge una preghiera d'occasione al *tro* della Terra; poi, accomiatando i visitatori, suggerisce all'uomo di interrogare, quando sarà a casa, la sua donna, chiedendole se abbia avuto di nascosto qualche relazione illecita. Se così è, e

la donna non vuol dirlo, essa morrà prima di introdurre la mano nel bacino sacrificale del *tro*. Se annuisce, il marito l'accompagna di nuovo dal sacerdote, al quale allora essa confessa le sue colpe segrete; se tace qualche cosa, morrà. Dopo la confessione il sacerdote versa dell'acqua in una specie di catino, dove si trovano certi semi che conferiscono all'acqua una particolare virtù; indi fa inginocchiare la donna e con quell'acqua l'asperge; poi si allontana, e allora la donna si lava con la stessa acqua: da quel momento essa è sacra al *tro*. Durante la gravidanza dovrà ripetere le abluzioni e portare al sacerdote due volte la settimana della farina destinata al *tro*. Nato il bambino, viene consacrato anch'esso al *tro*[2].

Altro caso di confessione presso gli Ewe. *Tagbamiyi* è il nume (*tro*) principale presso la tribù dei Ve. La invocazione indebita di questo nume - p. es. quando uno, avendo rubato qualche cosa, invoca per nome il *tro* per protestare la sua innocenza - è punita con la morte più o meno immediata. Quando uno ha semplicemente pronunziato il suo nome e nega, non tarda molto ad essere colpito da malattia; in tal caso, ai primi sintomi di malore egli si affretta a dichiarare la sua colpa, scusandosi di aver invocato il *tro* per sottrarsi alla vergogna. Allora i suoi parenti mandano a chiamare il fattucchiere perchè allontani dall'infermo il *tro*. In presenza loro il fattucchiere procede alla confessione dell'infermo. Sette volte questi confessa la sua cattiva azione, perchè sette volte il fattucchiere dice di non avere ben capito. Finalmente il fattucchiere gli impone un'ammenda e gli somministra una medi-

cina consacrata con cui il paziente deve lavarsi la faccia. Così la colpa è espiata[3].

Come si vede, in ambedue questi casi la confessione è associata ad una abluzione[4].

3. BASHILANGE.

Nel Congo, presso i Bashilange (Bantu occidentali)[5], quando un capo-tribù andava per la prima volta, oppure tornava - p. es. dopo una ribellione -, a fare omaggio al capo più potente, Kalamba, non era ammesso alla sua presenza, se prima egli e le persone del suo séguito non avevano sostato per due giorni fuori del villaggio, prendendo successivamente un bagno in due diversi corsi d' acqua. Dopo di ciò i visitatori erano introdotti, completamente nudi, nella residenza di Kalamba. Indi erano ricondotti fuori e sottoposti all'ordalia del pepe, durante la quale (cioè mentre si gettava loro del pepe negli occhi) essi dovevano confessare tutti i loro peccati, rispondendo a tutte le domande che erano loro rivolte. Soltanto allora essi erano autorizzati a prender alloggio sul posto ed erano liberi di restarvi fin che a loro piacesse.

Anche qui la confessione appare in qualche modo connessa con un bagno-lavacro.

4. BECHUANA.

Presso i Bechuana (Bantu dell'Africa meridionale)[6] si celebra una festa ' dell'anno nuovo ', senza di che non si può procedere alla degustazione e

consumazione del nuovo raccolto. Essa implica una purificazione generale di tutti i membri della tribù. La purificazione si fa col succo che si spreme - stringendole nella mano - dalle foglie della pianta *lerotse*. Con questo succo prima si spalmano in varie parti del corpo (specialmente sull'ombelico e sul dito grosso del piede) i maschi adulti riuniti nel grande *kraal* comune. Poi ciascuno di essi ne spalmerà i membri della sua famiglia riuniti nel suo *kraal* domestico. Ma intanto, nella notte successiva alla purificazione dei capi-famiglia - nella quale ciascuno di essi dovrebbe giacere con la propria moglie -, se la moglie di uno di loro ha avuto durante l'anno qualche relazione illegittima, deve confessarla al marito, avvertendolo di non accostarsi a lei fino a che essa non si sia purgata delle colpe commesse. La mattina seguente il padre del marito fa venire un fattucchiere. Questi si procura una pianta di fava fornita di radici e germogli, la mescola con qualche 'medicina' di cui egli solo conosce la composizione, pone il tutto entro un vaso e vi getta dentro alcune brace. Indi fa sedere per terra la donna con le ginocchia rattratte sotto il mento, ponendole sotto le gambe il vaso fumigante. Il marito, che deve avere preventivamente dichiarato anch'egli alla moglie le sue eventuali infedeltà coniugali (sebbene a queste non si annetta - a quanto pare - grande importanza), si siede allo stesso modo di fronte alla donna con le gambe più divaricate. Al suffumigio segue un'altra operazione: marito e moglie si praticano ciascuno due piccoli tagli sotto l'ombelico e si strofinano reciprocamente col sangue che ne esce. Soltanto allora la donna è am-

messa a partecipare all'atto finale della festa di purificazione.

Anche qui la confessione è associata ad un trattamento complesso (fumigazione, estrazione di sangue cui segue lo strofinamento col succo del *lerotse*), che corrisponde al bagno-abluzione presso gli Ewe e presso i Bashilange.

Altre volte la pratica concomitante della confessione consiste nella somministrazione di un emetico[7]: p. es. presso i

5. KIKUYU.

Nella lingua dei Kikuyu (Africa orientale)[8] 'peccato' si dice *noki*. Il *noki* trae con sè delle conseguenze gravi (*sahu*) - come decessi, malattie ed altre calamità -, che sono trasmissibili, specialmente di padre (o di madre) in figlio. Per evitarle bisogna rimuovere la causa, e ciò si fa ordinariamente confessando i propri peccati ad un fattucchiere. Questi dal canto suo eseguisce una cerimonia atta ad espellere il peccato: il rito principale di essa consiste in un vomito simulato da parte del penitente. Per ciò da *tahika* che vuol dir 'vomitare' è venuto il termine che nella lingua dei Kikuyu significa 'confessare', *kotahikio* (propriam. 'sbarazzarsi' dal peccato). È notevole che questa specie di confessione si pratica per peccati di carattere propriamente sacrale, come violazioni di *tabu*, inosservanze di precetti rituali, e simili. Invece ai 'peccati' di carattere morale e sociale (omicidio, furto, ecc.) non si applica generalmente la confes-

sione. Una forma speciale di confessione è prescritta per l'adulterio: il suo carattere particolare consiste in questo, che essa è piuttosto una specie di confessione privata fatta dall'adultero ad un suo conoscente od amico, - ciò che basta, ad ogni modo, per stornare le conseguenze del *noki*.

6. BAGANDA.

I Baganda (Bantu dell'Uganda, Africa orientale)[9] usano fare offerte di pesci alla barca (allo spirito della barca) su cui vanno alla pesca: se tralasciano tali offerte, la pesca non sarà buona. Il pesce è ucciso ed offerto entro la barca stessa, ed è poi mangiato dai pescatori. Ma dal mangiarne è escluso chiunque di loro abbia fatto qualcuna delle seguenti azioni proibite: abbia commesso adulterio, si sia cibato di carni di animali, abbia mangiato del sale, si sia spalmato con del burro o del grasso. La trasgressione di queste norme è invisa al nume *Mukasa*: il trasgressore deve fare ammenda. Ed ecco in che consiste l'ammenda: il colpevole deve andare al santuario di Mukasa, confessare le sue colpe al sacerdote, ed eseguire ciò ch'egli ordina di fare per purgarsi. Se si tratta di adulterio, il fattucchiere, ricevuta la confessione dell'adultero, riferisce la cosa al marito tradito, al quale l'adultero deve offrire una festa, e il marito deve accettarla rinunziando a punire gli adúlteri: così il peccato è espiato, e la pesca sarà buona.

7. WAKULWE.

Presso gli indigeni di Mkulwe (Lago Rukwa, Africa Orientale)[10] si pratica una specie di confessione collettiva, fatta da tutti i membri della stessa famiglia o parentado a cominciare dal capo (se anche il capo ha qualche cosa da confessare). Da un mucchio appositamente preparato il capo-famiglia prende una certa quantità di schegge di legno e di paglia sminuzzata, e la pone sopra un ventilabro. Poi dice: « Perdonami, o benigno *Nguluwi*[11]: io non ho altri peccati ». Segue l'enumerazione dei singoli peccati (senza specificare nomi e circostanze):

« Io sono andato con una donna (s'intende: « ho commesso adulterio »);
io ho ammaliato qualcuno;
io ho procurato un aborto;

(questi sono i peccati gravissimi; seguono i peccati gravi:)

io son venuto meno ad un voto;
io non ho preso parte al sacrifizio (prescritto);
io ho battuto mio padre e mia madre;
io ho trascurato la parola del vecchio (cioè « di mio padre »),
io sono venuto alle mani con mio fratello;
io ho calunniato;
io ho desiderato andare con chi era mio prossimo parente (peccato d'incesto);
io ho rubato.....
Io non ho altri peccati. Io sono povero: che il benigno Nguluwi mi protegga Tutti i peccati se ne sono andati col vento ».

A questo punto il capo-famiglia getta in aria il contenuto del ventilabro verso ponente, dicendo:

« Come il sole scompare in occidente senza tornare, così anche i miei peccati se ne sono andati... senza tornare ».

Indi l'uno dopo l'altro si confessano tutti i presenti. La confessione dev'essere sincera (non fatta 'con doppio cuore'); dev'essere, altresì, completa.

Essa si pratica specialmente quando qualche membro della famiglia cade ammalato gravemente (p. es. di vaiolo, nel qual caso si invoca, oltre Nguluwi, anche il demone del vaiolo, *Mwawa*).

Se la mattina dopo il malato non è migliorato, si va a consultare il fattucchiere (*singanga*), il quale procede allora ad una cerimonia per sapere dagli spiriti chi dei partecipanti alla confessione abbia taciuto qualche suo peccato: avuta l'indicazione, l'individuo così designato deve ripetere la confessione aggiungendo qualche nuovo peccato a quelli dell'elenco. Se il malato non migliora ancora, è segno che la malattia non è conseguenza di qualche peccato: essa sarà, invece, dovuta a qualche spirito mal disposto. Si procede quindi ad una nuova consultazione per sapere quale è questo spirito.

La confessione è praticata, sempre collettivamente, anche in altre circostanze critiche, p. es. quando una donna si trova in grande travaglio per le doglie del parto (cfr. Dagari, p. 1), o quando una comitiva deve attraversare un corso d'acqua in un punto pericoloso.

C'è anche qualche caso di confessione individuale: p. es. da parte di un capo-famiglia che stia per intraprendere un viaggio.

In generale la confessione è praticata - con

grande serietà - dagli adulti, mentre non si confessano i giovani non coniugati.

Quando uno ha commesso qualche peccato troppo grosso ed ha ritegno a confessarlo, può prendere un gambo d'erba e andare a deporlo nella barca: con ciò egli assolve all'obbligo, che ha, di confessare di aver commesso una colpa, pur evitando di dire quale essa sia. Si noti che anche nella recitazione dell'elenco dei peccati da parte del capo-famiglia si enuncia il peccato senza riferire le circostanze in cui è stato commesso.

8. MALGASCI.

La confessione delle partorienti (cfr. Dagari e Wakulwe) si pratica anche presso una popolazione del Madagascar (costa orientale), gli Antambahoaka. Quando una donna ha le doglie e si fa venire il fattucchiere, questi finisce, di solito, per dichiarare che la paziente non potrà sgravarsi se prima non abbia confessato qualche colpa segreta ch'essa deve aver commesso (p. es. una relazione incestuosa con un fratello).

Sempre nel Madagascar i balenieri, prima di mettersi in mare, dovevano osservare il digiuno, l'astinenza dai liquori e la castità per un periodo di otto giorni; inoltre, usavano confessarsi fra loro i falli più segreti; e se si trovava che qualcuno avesse commesso alcun che di straordinariamente grave, quegli era escluso dalla spedizione. È evidente l'analogia di questo costume con quello dei Baganda (v. sopra a p. 6)[12].

B). MALACCA E INDONESIA.

1. PENISOLA DI MALACCA.

Presso parecchie tribù Semang (Negrito, pigmei) e Sakai (Senoi, pigmoidi) della penisola di Malacca, e precisamente - da nord a sud - presso i Kensiu e Kenta, Jahai e Jarun, Sabubn e Menri, Ple-Temiar, Semai, Batek, si pratica un rito caratteristico e sostanzialmente uniforme[13]: all' avvicinarsi di un temporale e specialmente al primo rumoreggiare del tuono, uno o più individui con una punta di bambù od altro istrumento si fanno un taglio in una o in ambedue le gambe nella regione del polpaccio, e raccogliendo con lo stesso arnese il sangue sgorgato, lo mescolano con acqua entro un ricettacolo di bambù, e di questa miscela versano prima un poco per terra e il resto poi scagliano verso il cielo in tutte le direzioni[13a]. Pare che soltanto in certi casi eccezionali l'operazione sia eseguita da tutti gli individui di una data stazione, p. es. quando uno di essi è stato sbranato da una tigre (Menri), oppure quando ha avuto luogo un omicidio (Sabubn). Di regola sono soltanto alcuni individui (prima le donne e poi gli uomini, ma non sempre - a quanto pare - e non presso tutte le tribù) che eseguiscono il rito, e precisamente coloro che si sentono colpevoli di qualche peccato, cioè di qualche infrazione alle norme vigenti nella tribù. All'osservanza di queste norme vigila l' essere supremo - *Karei, Ta Pedn, Keto, Enku,* secondo le varie tribù -, il quale, essendo per sua natura un essere celeste[14], naturalmente pre-

siede ai temporali, e nel tuono fa sentire la sua minaccia. Allora appunto si ricorre alla estrazione e spargimento del sangue, per allontanare o far cessare il mal tempo, credendosi che altrimenti seguirebbero inondazioni e rovine e addirittura il finimondo, mentre il rito cruento vale a placare il nume irato. Per ciò, anche, il sangue - cioè la miscela di acqua e di sangue - è lanciato verso il cielo, essendo appunto destinato all'essere celeste, tranne la piccola parte che è versata per terra, perchè destinata appunto alla divinità della terra, *Manoid* o *Takel*, generalmente concepita come la moglie dell' essere celeste. Dopo che un primo individuo ha eseguito su di sè l'operazione, gli tien dietro un altro, e così via fin che il temporale cessi (Kensiu): ma l' operazione può essere eseguita anche da più persone contemporaneamente (Jahai). Presso i Sabubn, nel caso citato di un omicidio, se dopo l'estrazione generale del sangue il temporale non cessa, l'omicida è ucciso, squartato, e il *suo* sangue è gittato verso il cielo. Se nessuno dei membri della stazione ha qualche peccato sulla coscienza (gli ospiti forestieri eseguiscono il rito per conto loro [Kensiu]), l' estrazione del sangue non ha luogo e si lancia verso il cielo soltanto un po' di cenere presa dal focolare (Ple).

I numerosi peccati ('peccato' si dice nei linguaggi delle varie tribù *lawaid, hmoid'n, telaidn, terlaid, miśeg*) che dànno luogo all' estrazione del sangue sono per la maggior parte: *a*) violazioni di norme relative a certi animali (le specie variano da tribù a tribù), dei quali alcuni - considerati come i compagni e ministri dell'essere supremo - non deb-

bono essere tormentati nè uccisi (il tigre, una specie di vespa nera, la mignatta, certe specie di uccelli, il picchio, la libellula), e ad altri non si deve mancare di rispetto (la scimmia - in certe tribù solo alcune specie di scimmie -, varie specie di mignatte, il cane, il gatto, certi serpenti, certe farfalle, il millepiedi, il cervo, la testuggine); *b*) trasgressioni ad una quantità di norme di vario genere, come: attinger acqua dal fiume con un vaso di terra (si deve adoperare un recipiente di bambù, e se si adopera il vaso, allora un po' di sangue va gettato anche nel fiume); specchiarsi all'aperto, alla luce del sole; parlare mentre gridano certi determinati uccelli; giocare con uova di uccelli; guardare quando dei cani si accoppiano; commettere adulterio (Kenta; non presso i Sabubn); commettere l'atto sessuale di giorno; se i genitori dormono troppo vicini ai figli di sesso diverso già abbastanza grandi; se contraggono matrimonio persone strettamente apparentate (in primo o in secondo grado). Ci sono poi altri peccati per i quali non si pratica l'estrazione del sangue: essi cadono sotto la sanzione dell'essere celeste, la quale consiste o nella morte violenta per un colpo di fulmine o per l'incontro di una tigre o per la caduta di un albero, oppure in una malattia (*remam*, una specie di mal di reni), eventualmente seguita da morte, e richiedente l'intervento del fattucchiere (*hala*). Ecco alcuni peccati di questa seconda classe: se lo suocero si avvicina troppo alla nuora o il genero alla suocera, anche se ciò accade involontariamente (Jahai); se uno si diverte a tirare con la lancia od altro nelle ore antimeridiane (Jahai);

se uno fa risuonare il rombo nella foresta, traendo con quel rumore in inganno la tigre (Kenta).

Come si vede, tra i peccati dell'una e dell'altra classe abbondano quelli di natura sessuale (l'omicidio compare soltanto presso i Sabubn, dando luogo ad una forma speciale del rito del sangue, come si è detto; peccati contro la proprietà non figurano affatto). Gli altri in gran parte consistono in violazioni di *tabu*: p. es. il *tabu* di attinger acqua con un vaso, cioè portare a contatto con l'acqua ciò che sta usualmente a contatto col fuoco; il *tabu* dello specchiarsi, verisimilmente suggerito dal mistero dell'imagine riflessa nello specchio. Anche nei molti peccati relativi ad animali è largamente in gioco il *tabu*, ossia quella sacralità misteriosa inerente a certi animali la quale fa sì che essi siano considerati come *tabu* (non ucciderli, non toccarli, non mancar loro di rispetto), come altrove fa sì che essi siano scelti come *totem* (non ucciderli, non mangiarli, e simili): nel caso della mignatta sarà in gioco la stessa sacralità del sangue che è anche alla base del rito cruento eseguito dai peccatori.

Siccome le varie norme che non debbono essere trasgredite sono concepite come date da *Karei*, le trasgressioni si designano come 'peccati contro Karei' (*lawaid Karei*: Jahai). Chi commette una trasgressione, cioè un peccato, contrae *dusa*, *dos* (dal malese, e, in ultima istanza, dal sanscrito), cioè 'colpa'.

Il rito di estrazione e spargimento del sangue suol essere accompagnato, presso le varie tribù, con la recitazione di formule speciali, rivolte (alla divinità della terra e) all'essere celeste:

« Oh, io pago la colpa (*dos*) » (detto a *Kaci* [= *Karei*]: Kenta).

« Io pago la mia colpa (*dusa*); tu prendi via la colpa; io la pago » (Kensiu).

« O tu nonna (*Manoid*), laggiù, io getto la mia colpa (*dusa*) a *Pedn*, io pago, io non sono insolente » (Kensiu).

« O tu nonna (*Takel*), va a dire a *Ta Pedn* (altro nome dell'essere celeste): (la mia) colpa (*dusa*) (è) piccola. Oh, oh, peccato (*lawaid*), ecco il mio peccato, piccola (è la mia) colpa, cessa! » (Jahai).

« Sangue, o Keto (altro nome dell'essere celeste), molto io (sono) colpevole, fa' che sia bene, cessa! » (Batek).

« O Karei, o Karei, io non ho più nessuna colpa (*dos*) » (Sabubu, dopo ogni gettito di sangue ed acqua verso il cielo).

Il peccatore riconosce dunque la sua colpa, piccola o grande che sia. Accanto a queste dichiarazioni generiche di colpevolezza abbiamo, in altre formule, la dichiarazione specifica del peccato commesso:

« Bö, bö, bö! peccato (*lawaid*), peccato, peccato, peccato del millepiedi (*lawaid talugn*, cioè 'peccato commesso a danno o a proposito del millepiedi'), peccato della mignatta (*lawaid lawen*), peccato della mignatta (di un'altra specie: *lawaid djelau*), peccato del cervo (*lawaid kasa*), peccato del tigre (*lawaid ab*), io pago il peccato » (Menri).

Così pure, un indigeno dei Kensiu, in occasione di un temporale, succedendo a sua moglie nell'esecuzione del rito del sangue, recitò alcune frasi in cui aggiunse la enunciazione specifica del peccato commesso: *dusa les* 'colpa relativa alla formica' (egli aveva quel giorno schernito e mancato di rispetto a un cane ch'egli aveva visto dimenarsi e sbuffare perchè una formica gli era entrata nelle narici).

Si tratta dunque di una specie di confessione[15], qui associata con una estrazione di sangue dal corpo del peccatore eseguita dal peccatore stesso. La colpa

è estratta col sangue dalla persona del peccatore, e gettata verso il cielo. Qualche cosa di analogo trovammo già presso i Bechuana (p. 4), dove marito e moglie in preparazione della festa dell'anno nuovo praticano, insieme con la confessione (dei peccati sessuali), anche l'estrazione di un po' di sangue dal proprio corpo, mercè due piccoli tagli sotto l'ombelico. Ulteriori riscontri incontreremo nel seguito della nostra trattazione (escoriazione cruenta dei Yuchi: p. 30), alcuni dei quali interessanti anche nel rispetto formale (estrazione di sangue dalle gambe nel Messico antico: p. 84).

2. SUMATRA.

a) A intervalli di circa cento anni - se le informazioni sono esatte - si celebra da indigeni della regione di Benkulen (distretto di Manna), sulla costa sud-occidentale di Sumatra, una festa designata col nome di *sumpah-ngawak*, destinata ad ottenere dagli spiriti la 'purificazione dei cuori', cioè un miglioramento dei costumi, un abbandono delle cattive abitudini, un emendamento della comunità e dei singoli[16].

Sumpah-ngawak vuol dire 'giuramento su l'oggetto sacro', e l'oggetto sacro, il *ngawak*, è in questo caso una specie di cannoncino di bronzo (*lila*), veneratissimo dagli indigeni, che già appartenne, secondo la leggenda, agli antenati della loro tribù e che ora si conserva religiosamente in Mandi-Angin ravvolto in diversi involucri preziosi, sotto la custodia di una persona designata col nome di *djurai*

tuwe piare ngawak. Questa persona esercita delle vere e proprie funzioni sacerdotali nei riti che si riferiscono al *ngawak*, sia nel rito del bagno, che ha luogo circa ogni tre anni ed è la sola occasione in cui il *ngawak* è 'svestito' - cioè estratto dai suoi involucri -, sia appunto nella cerimonia secolare del *sumpah-ngawak*. In questa cerimonia si celebra da prima il sacrificio di un bufalo, che dà luogo ad un sacro banchetto. Poi si passa al giuramento: chi giura immerge la punta delle dita della mano destra in un bacino contenente dell'acqua in cui è stato spremuto del succo di limone (questa miscela è adoperata anche per fare frizioni sul corpo del bufalo destinato al sacrifizio), e con la quale già il *djurai tuwe* ha fatto delle aspersioni sul *ngawak*; poi poggia la mano al suolo (*bumi*) e ve la tiene mentre pronuncia il giuramento, dando infine con la mano un lieve colpo sul terreno. Non essendo possibile far giurare individualmente tutti i membri della tribù che partecipano alla cerimonia, giura un rappresentante - generalmente il capo o uno degli anziani - per ogni singolo *clan*, a nome di tutti gli individui del *clan*. Così resta impegnata l'intera popolazione: impegnata ad osservare, con l'aiuto degli spiriti, il giuramento prestato, relativo alla moralità e alla buona condotta che deve d'ora in poi essere praticata dalla comunità. A questo atto, che riguarda dunque il futuro, ne segue un altro che ha, anche, un certo carattere retrospettivo. Ci sono degli individui che per la loro cattiva condotta sono considerati come violatori del giuramento comune. Al giuramento collettivo segue il giuramento speciale di questi individui: essi debbono giurare di

emendarsi chiedendo perdono agli spiriti dei peccati commessi per l'addietro. Questa specie di confessione - sia pure come semplice riconoscimento e dichiarazione di colpevolezza - tende a liquidare, in certo qual modo, il passato peccaminoso all'inizio del nuovo periodo che s'inaugura col *sumpah ngawak*.

b) Presso i Batak l'idea di peccato si esprime, oltre che col termine *dosa* (derivato dal sanscrito e penetrato, come vedemmo, anche fra i primitivi di Malacca: p. 13), specialmente col termine *na so uhum*, propriamente 'ciò che non è consuetudine o norma tradizionale', considerandosi come peccato principalmente la violazione dei *sahah*, che sono le norme regolatrici della vita tribale. Chi commette qualche violazione di questo genere, cioè un peccato, deve aspettarsi un castigo da parte delle divinità o degli antenati o degli spiriti (*tondi*) delle persone fra le quali egli vive. Anche la malattia di una persona è attribuita al malcontento del suo *tondi* per qualche offesa che gli è stata fatta. Quando uno cade ammalato e il fattucchiere (*datu*) dichiara che il suo *tondi* si sente offeso, subito qualcuno che si sente colpevole verso il paziente va ad offrire del *siri* a lui o ai suoi genitori, accompagnando la sua offerta con queste parole, che contengono, a quanto pare, una confessione individuale specifica: «Questa è la parola del mio *siri* che parla al tuo *tondi*: io ho mancato verso di te così e così. La mia adorazione al tuo *tondi*, io voglio emendarmi. Questa è una caparra, dimostrazione della mia colpa: se tu

guarisci, io ti darò cibo, vesti e ornamenti a tuo piacere. Il tuo *tondi* abbia compassione »[17].

C). MELANESIA.

SULKA (N. BRETTAGNA).

Presso i Sulka, popolazione della N. Brettagna di lingua papuana, si pratica sui giovani la cerimonia dell'annerimento dei denti. Si tratta di una operazione assai importante: a partire dal momento in cui il giovane l'ha subita esso si chiama per tutta la vita *o gitvungol*. Generalmente il rito è eseguito su più giovani alla volta. Questi debbono porsi vicino al fuoco tenendo dinnanzi a sè dei pezzi di legno o dei tronchi di banano per difendersi dal calore. Quando è passato loro il nero sui denti, essi debbono avvicinarli quanto più è possibile al fuoco, mentre gli uomini che li assistono coprono loro gli occhi con le mani perchè questi non abbiano a soffrire dal calore. Se il nero non aderisce ai denti, ciò è colpa dei *gitvungol*. « Essi hanno » - si dice - « ancora qualche cattiveria sul cuore », e debbono confessarla. Confessato che abbiano alcun che, uno degli assistenti prende un pezzo di legno e sputa sul fuoco (cfr. Perù, p. 127), pronunciando certe parole a seconda dell'azione commessa e confessata, dopo di che il nero aderisce[17a].

Qui non è detto se si tratti di peccati sessuali od altri. Ma che i rapporti sessuali siano oggetto di una confessione speciale presso i Sulka è attestato esplici-

tamente. Per il commercio sessuale l'uomo e la donna, siano sposati o no, restano contaminati. L'impurità da essi contratta si chiama *a sile* (che si pronuncia a un di presso *a sle*). I coniugati possono purificarsi ciascuno da sè, in un modo che essi imparano al tempo del loro matrimonio, gli uomini dagli uomini, le donne dalle donne. I non sposati che hanno contratto l'impurità *sle* - impurità che, a quanto dicono, si vede loro negli occhi - sono schivati, i genitori dicono ai bambini di guardarsi da loro, non si prende nulla da loro e si sta ben attenti che essi non si avvicinino agli strumenti di danza (*o kol*), chè con la loro semplice presenza essi ne insudicerebbero la pittura. Chi è infetto di *sle*, secondo l'opinione degli indigeni, deve morirne, se non si eseguisce su di lui una apposita cerimonia di purificazione. Perciò coloro che hanno commesso qualche fallo debbono subito confessarlo e pregare qualcuno di purificarli. Se si tratta di uomini, questa cerimonia si compie pubblicamente nel modo seguente. Si spreme una certa quantità di semi di cocco e, mormorando certe formule magiche, la si mescola con acqua marina e zenzero. Dopo che il contaminato ha bevuto questa miscela, vien precipitato in mare, e deve porre le foglie, di cui si è servito per prendere la medicina, sopra il fondo del mare sotto qualche pietra; dopo di che egli butta via gli indumenti che indossava (cfr. Perù, p. 125) e si cinge un nuovo grembiule[17b].

D). AMERICA SETTENTRIONALE.

1. ESKIMESI.

È noto che gli Eskimesi sono particolarmente dediti alla caccia delle foche, balene ed altri cetacei. Le operazioni di caccia sono circondate da un complicato e minuzioso sistema di prescrizioni sacrali (*tabu*). Presso gli Eskimesi centrali (Baia di Hudson, Terra di Baffin) questi *tabu* sono stati accuratamente studiati dall'antropologo americano Franz Boas[18]. La cattura dei preziosi mammiferi, da cui in gran parte la vita degli Eskimesi dipende, è condizionata dall'osservanza rigorosa dei *tabu* (non toccare un cadavere, non avvicinare chi abbia versato o comunque versi sangue, compresa la donna mestruante, ecc.). Quando qualche *tabu* è stato violato, si rende necessaria la confessione.

Credono, infatti, gli Eskimesi che in fondo al mare dimori una dea, *Sedna*[19], che è come la regina degli animali marini. Quando uno di essi è ucciso, la sua anima va - anzi, torna - presso Sedna, che la farà rivivere in un altro animale marino. Ma prima, e precisamente nei primi tre giorni dopo la morte dell'animale, la sua anima resta unita al cadavere. Se in quei tre giorni ha luogo la violazione di qualche *tabu*, l'anima rimane investita da una specie di infezione (emanante dalla cosa che è *tabu*, e successivamente propagata al violatore e a chi viene in contatto con lui), che la fa soffrire e che, quando l'anima raggiunge la dea Sedna, fa soffrire anche la dea; ed allora questa manda il mal tempo

che impedisce la caccia, mentre gli animali stessi, essendo particolarmente sensibili alla presenza del fluido molesto, non si lasciano prendere da chi ne è investito, - e così la caccia riesce infruttuosa[20]. Per evitare questo insuccesso, che può avere conseguenze fatali (carestia), occorre che chi partecipa alla caccia non sia contaminato. Per ciò è necessario che chi ha violato qualche *tabu* lo dichiari (una donna deve dichiarare se ha abortito, se ha il mestruo, ecc.), mettendosi così da sè in una specie di quarantena che consenta agli altri di schivarlo. Se nonostante tutte le precauzioni prese e le norme osservate la caccia riesce infruttuosa, si ricorre al fattucchiere (*angakoq*), il quale ne scopre la causa, cioè scopre quale è il *tabu* che è stato violato e chi è il trasgressore. Trovato il colpevole, egli deve confessare la colpa commessa; se si ostina a dichiararsi innocente, soltanto la sua morte placherà la divinità offesa.

Secondo il Boas, da questa specialissima esigenza della autodenunzia di un colpevole ai fini del buon successo della caccia alle foche, si sarebbe svolta l'idea che il peccato - ogni 'peccato' - possa essere espiato mercè la confessione, ciò che è, a suo giudizio, « uno dei tratti più notevoli della religione degli Eskimesi Centrali ». Sempre presso gli Eskimesi centrali, nella Penisola Melville, « quando c'è penuria di viveri » - cioè, dunque, quando la cattura dei cetacei è insufficiente -, « l'*angakoq* (fattucchiere) esige una pubblica confessione generale dei peccati »[21].

Presso gli Eskimesi della Grönlandia orientale troviamo la confessione praticata in casi speciali di

malattia. Se qualcuno ha una febbre forte con mal di testa, l'*angakoq* fa sapere che c'è pericolo ch'egli diventi pazzo. Per evitare questo pericolo il malato deve confessare di essere un *ilisitsok*, cioè uno stregone o una strega, e addossarsi, come tale, vari misfatti, p. es. di aver rapito l'anima di qualcuno o di aver ucciso qualcuno con mezzi sopranaturali; se non fa una tale confessione, facilmente uscirà di senno o diventerà addirittura pazzo furioso[22].

2. DINNEH (ATHAPASKI).

a) Presso i Kawchodinne (Peaux-de-Lièvre, tribù del Gran Lago degli Orsi), l'ammalato deve confessare al fattucchiere tutti i suoi peccati; se tace qualche cosa, non vivrà a lungo, perocchè « 'per causa del male noi moriamo', così noi pensiamo »[23].

b) Anche presso gli Indiani Carriers o Takulli, altra tribù della famiglia Dènè (Athapaski), si pratica la confessione quando qualcuno cade gravemente ammalato (cfr. Ewe, Kikuyu, Wakulwe, Eskimesi della Grönlandia). Ordinariamente l'infermo si persuade che non potrà guarire se non paleserà al sacerdote o fattucchiere ogni colpa commessa e tenuta fino allora nascosta. La confessione dev'essere completa: dalla sua sincerità ed accuratezza dipende la guarigione del paziente, mentre, se un solo fallo fosse taciuto, seguirebbe quasi istantaneamente la morte. Va notato che i peccati che si confessano sono principalmente peccati sessuali « peggiori per sozzura e bestialità dei peccati di Sodoma e Gomorra »[23a].

3. CALIFORNIANI.

a) Presso una popolazione della California nord-occidentale - gli Hupa, di lingua athapasca - si crede che nelle vicinanze di un masso chiamato 'rupe del tuono' o 'rupe della pioggia' dimori uno spirito che si offende se passa di là qualcuno che sia in lutto per la morte di un suo congiunto, e allora manda geli e fa piovere eccessivamente, oppure trattiene la pioggia troppo a lungo. Quando gela fortemente o quando infierisce qualche malattia insolita, si procede ad una cerimonia presso il masso per placare lo spirito. Il sacerdote pronuncia una preghiera invocando venti caldi e piogge moderate. Colui che ha offeso lo spirito deve assistere e dar ragione pubblicamente del mal fatto[24].

b) Sempre nella California settentrionale, presso i Yurok, popolazione di lingua algonkina fra il Klamath inferiore e la costa, un cacciatore non avvicina la propria moglie dopo aver mangiato della carne di selvaggina o di leone marino; se lo fa, il figlio concepito in tale circostanza nascerà con qualche infermità; tale infermità potrà essere eliminata soltanto per mezzo di una pubblica confessione dopo la nascita. (Così pure un cacciatore si astiene dall'avvicinare la propria moglie quando è in procinto di andare alla caccia, cfr. Baganda p. 6, Malgasci p. 9; se lo fa, cerca di neutralizzare gli effetti - pregiudizievoli al successo dell'impresa - mercè la recitazione di una formula di particolare efficacia)[25].

c) Presso i Luiseno, popolazione di lingua *shoshone* nella California meridionale, quando un uomo uccideva un daino o dei conigli, li portava al *wamgush* (o *wamkish*, specie di recinto sacro, fatto con una siepe di pruni, che serviva da santuario). Tutti ne mangiavano, ma egli non prendeva parte al pasto. Se avesse mangiato della carne di quegli animali uccisi da lui stesso, anche in minima quantità, non sarebbe stato capace di ucciderne altri. Tuttavia, se egli confessava pubblicamente di aver preso di quella carne, si rimetteva con ciò in grado di cacciare con successo[25a].

d) La regola che chi aveva preso della selvaggina o del pesce non potesse partecipare alla sua consumazione era rigorosamente osservata anche presso i Juaneno, altro popolo della California meridionale di lingua *shoshone*; onde spesso avveniva che andassero alla caccia due uomini insieme per potersi scambiare ciò che prendevano. La regola si applicava principalmente ai giovani. Il trasgressore si esponeva a non aver più fortuna alla caccia ed eventualmente ad esser colpito da qualche malattia. La malattia si produceva quando la selvaggina era consumata in segreto[26], ciò che, per analogia con quanto avveniva presso i Luiseno, fa pensare - sebbene la cosa non sia esplicitamente attestata - se anche presso i Juaneno non si praticasse la confessione pubblica come mezzo atto a neutralizzare le dannose conseguenze della consumazione fatta in segreto.

4. ALGONKINI.

a) Presso gli Ojibway del Lago Superiore (Algonkini) c'è traccia di una autoespulsione del peccato - precisamente, a quanto pare, del peccato sessuale - da parte dei peccatori (specialmente i giovani), nella ricorrenza di una festa annuale, verosimilmente una festa dell'anno nuovo[27].

b) In una di quelle *Relazioni* che i Gesuiti nel sec. XVIII usavano mandare annualmente dalle loro missioni della Nuova Francia, si legge[28] che certi indigeni da poco convertiti (Algonkini?) avevano costume di dividere l'anno in due parti, passando la stagione invernale nelle foreste a caccia di animali, e la estiva in riva al S. Lorenzo. Al principio della primavera aveva luogo il passaggio dai boschi al fiume, e in questa circostanza si praticava una specie di confessione: «*L'hyver tirant aux abois, pour donner la vie au Printemps, Tous nos Chasseurs se retirent avec tout leur bagage, sur les rives du grand Fleuve, en l'Ance, ou au Port, que nous appelons Tadoussac* (allo sbocco del Saguenay nel S. Lorenzo), *c'est icy où il se fait une confession publique, sans gehenne, sans torture, et sans exaction. On dit qu'il y a un païs, ou le froid est si grand, que toutes les paroles s'y gelent, et quand le printemps s'approche, ces paroles venant à se degeler, on entend quasi en un moment, tout ce qui s'est dit pendant l'hyver. Quoi qu'il en soit de cette fable, il est vray, que tout ce qui s'est fait de mal pendant l'hyver dans ces grands bois,*

se dit publiquement au Pere au mois d'Avril. Les premiers venus font tout haut la confession de ceux qui les suivent, et cela par un zele qu'ils ont de la Justice Chrétienne (segue l'esempio edificante di un indigeno che, arrivando a Tadoussac, vide subito dal contegno del Padre missionario e degli Anziani « *que quelques uns avoient desia confessé pour luy son peché* »)». Questa specie di confessione fatta pubblicamente, e fatta da altri invece e prima che dal peccatore, è indubbiamente qualche cosa di molto lontano dalla confessione auricolare. Posto pure che ci fosse stato il tempo sufficiente perchè la confessione cattolica da poco introdotta (il primo stanziamento di una missione di Gesuiti a Tadoussac è del 1616) subisse da parte degli indigeni una alterazione così profonda, non è verosimile che proprio questa forma alterata e degenerata ricevesse la sanzione e l'approvazione dei rappresentanti ufficiali del Cattolicismo nel 1653. Più verosimile appare che i Gesuiti abbiano trovato una specie di confessione in uso presso gli indigeni, e abbiano creduto bene di legittimare, in certo qual modo, provvisoriamente una usanza sulla quale la confessione cristiana poteva essere innestata e per questa via più agevolmente introdotta presso gli indigeni stessi[29].

È notevole che questa confessione od enunciazione pubblica di peccati presso gli indigeni del San Lorenzo era connessa con l'inizio di un nuovo periodo annuale, con il principio della buona stagione e del disgelo, con il passaggio dall'inverno alla primavera, forse anche con una di quelle 'feste' con cui tale passaggio suol essere celebrato, come è quella 'dell'anno nuovo' presso gli Irokesi, nella

quale pure vedremo (p. 28) praticata la confessione, e quella 'dell'anno nuovo' presso i Bechuana, che pure dava occasione ad una confessione (p. 3 sg.). Una specie di confessione trovammo associata anche con la celebrazione di una festa inaugurale di un nuovo *saeculum* presso gli indigeni di Benkulen (Sumatra: p. 15).

5. IROKESI.

Delle nazioni componenti la 'Lega' degli Irokesi - le 'Cinque Nazioni' dei Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga e Seneca, cui si aggregarono nel 1722 i Tuscarora - gli Onondaga sono quelli che più hanno conservato della primitiva religione 'pagana'[30]. Anche dopo l'introduzione del Cristianesimo essi hanno seguitato a celebrare delle feste religiose a base di danze, giochi, ecc., che sono sostanzialmente delle feste agrarie, coincidenti ciascuna con qualche momento importante dell'anno agricolo, e costituenti un ciclo nell'ordine seguente:

festa dell'anno nuovo;
festa degli aceri;
festa delle canne da zucchero;
festa della semina del grano;
festa delle fragole;
festa delle fave;
festa dello spuntare del grano;
festa del raccolto del grano.

Nella festa dell'anno nuovo, che è la principale e che si celebra nel primo novilunio successivo al capo d'anno, dopo quattro giorni occupati in mas-

sima parte da discorsi tenuti l'un dopo l'altro dai capi dinnanzi ai convenuti, ha luogo, nel quinto giorno, una specie di confessione: ciascuno dei capi principali, impugnando il *wampun* (che è una fascia fatta di file di grani di conchiglia di vario colore), dice: « Io pongo tutte le mie parole in questo *wampun*[31]: io mi sono ubriacato, io ho peccato, ecc. ». Il sesto giorno ha luogo una confessione analoga da parte dei guerrieri. Il settimo giorno i capi fanno girare il *wampun* fra i convenuti. Segue una danza. Poi viene la seconda parte della festa, che è occupata dalla esecuzione di certi giuochi per altri otto giorni, con accompagnamento di gare, scommesse, ecc. La terza ed ultima parte della festa, che dura un'altra settimana (in tutto tre settimane), termina con una cerimonia di espulsione dei malanni della comunità: per un giorno e una notte i fattucchieri vanno di casa in casa cacciando le malattie, ecc.; poi, riuniti tutti i celebranti nella casa comunale, gettano su loro della cenere, sempre a scopo eliminatorio[32]. La confessione dei peccati si fa, nello stesso modo, dai capi anche nella 4ª festa, della semina, nella 7ª, dello spuntare, e nell' 8ª, del raccolto del grano.

È un fatto che gli Onondaga (come, e in più larga misura, le altre nazioni degli Irokesi) hanno incorporato nelle loro celebrazioni religiose non pochi elementi di origine cristiana. La Sig.ra E. A. Smith, cui dobbiamo le notizie sopra riferite su le feste del ciclo annuale, dice espressamente[33] che il fondo di queste feste è costituito da elementi risalenti alla religione irokese 'pagana', sopra i quali gli indigeni « hanno innestato, interpretandole a

modo loro, varie forme del culto cattolico, ebraico o protestante che loro parevano convenienti e suscettibili di adattamento». Ma che la confessione dei peccati sopra descritta possa essere uno di tali elementi di origine straniera (cristiana), non appare verosimile. Una particolare importanza hanno, a questo proposito, le circostanze in cui la confessione è praticata: si tratta di feste religiose (agrarie) e principalmente della festa dell'anno nuovo. Tale festa segna una fine ed un principio, una ripresa, un rinnovamento, così della vita della natura come della vita della comunità. È questo, se altro mai, uno di quei momenti in cui per virtù di operazioni rituali appropriate si liberano delle forze sacrali potenti e misteriose che, una volta liberate, circolano fra i celebranti, nè questi possono avvicinarle senza pericolo, o solo dopo essersi messi in particolari condizioni di 'purità'. A procurare questo stato di purità concorre indirettamente la confessione dei peccati (dei peccati commessi durante l'annata) in quanto è eliminazione di impurità (comunque contratta). Anche in Africa presso i Bechuana trovammo praticata la confessione dei peccati (di adulterio) come una delle condizioni preliminari per la partecipazione ad un rito di purificazione connesso con una specie di festa dell'anno nuovo (p. 3). Si ricordi anche la festa di rinnovamento che si celebra ad intervalli secolari da certi indigeni di Sumatra (p. 15), nella quale pure ha luogo una specie di confessione. E presso gli Onondaga è da notare altresì che nella festa dell'anno nuovo - la principale di quelle in cui si praticava la confessione - era anche celebrato, nel terzo ed ultimo periodo, preci-

samente un rito di espulsione dei malanni. Per tutto ciò la confessione dei peccati anche presso gli Onondaga appare inserita, anzi radicata, nella ideologia e nella prassi religiosa primitiva[31].

6. YUCHI.

Una festa annuale di rinnovamento in rapporto con un momento culminante del processo vegetativo si trova largamente celebrata anche presso le popolazioni - agricole e sedentarie - del sud-est del Nord-America: Yuchi, Creek, Seminole, Natchez, coincidendo ivi la sua celebrazione generalmente con l'epoca della maturazione del grano (in giugno), alla quale segue a breve distanza il raccolto. Questa festa è sovente connessa con un rito di spegnimento (effettivo presso i Creek, simbolico presso i Yuchi) e successiva riaccensione del fuoco, con cui si vuole accentuare l'inizio di « un nuovo periodo di vita per la tribù »[35]. In presenza di queste forze nuove che vengono così a circolare in seno alla comunità, gli uomini debbono convenientemente disporsi ad accoglierle, quasi intonandosi ad esse: questo è appunto il senso delle feste di rinnovamento, e in questo senso i riti che vi si celebrano sono riti 'di purificazione'. Presso i Yuchi essi sono eseguiti da tutti gli individui maschi della tribù, e comprendono: 1. danze; 2. digiuni; 3. osservanza di certi *tabu* (p. es. astenersi dal sale); 4. continenza sessuale; 5. rinnovamento del fuoco; 6. escoriazioni cruente; 7. somministrazione di un emetico. L'escoriazione è praticata con uno strumento apposito munito di sei punte: l'operatore (dopo avere egli stesso subìta la escoriazione per opera del capo) afferra successivamente pel polso ciascun individuo (anche i bambini), e affondando le punte nella carne, lacera tutto l'avambraccio dal gomito in giù (altre volte l'escoriazione è praticata nel petto). Questa estrazione di sangue ha manifestamente lo scopo di espellere dall'organismo il male che vi si sia annidato (si crede infatti che essa preservi dalle malattie), ad accrescerne l'efficacia lo strumento è preventivamente immerso in una miscela vege-

tale dotata di particolari virtù purgative. Di questa miscela è anche composto l'emetico che in un momento susseguente alla escoriazione è somministrato in forma rituale. Preparato l'occorrente entro un recinto quadrato, si presentano successivamente a quattro a quattro in ordine di rango decrescente tutti i maschi della comunità ad inghiottire il sacro emetico, che dopo breve intervallo produce il suo effetto. L'operazione può essere ripetuta più d'una volta. Anch'essa ha carattere purificativo nel senso sopra accennato: in particolar modo è destinata ad immunizzare dalle malattie che certamente colpirebbero chi senza averla eseguita gustasse il grano del nuovo raccolto. Infatti alla cerimonia dell'emetico segue la festa del grano nuovo.

I Creek, da cui i Yuchi furono assoggettati ed incorporati, hanno le stesse cerimonie dei Yuchi, ossia hanno una festa delle primizie in cui i guerrieri, riuniti separatamente dalle donne e dai bambini, dopo aver digiunato due notti e un giorno, bevono una specie di decotto vegetale « per vomitare e purgare i loro corpi peccaminosi »; a ciò tien dietro il rito dell'accensione del nuovo fuoco (per confricazione); dopo di che il sacerdote offre al fuoco in consacrazione i nuovi frutti, nonchè i sacri emetici, ed annunzia che il fuoco ha distrutto i peccati dell'annata[36].

Anche i Seminole (Florida) celebrano una festa annuale del grano nuovo, che si chiama 'danza del grano novello'. Essa comprende, fra l'altro, la somministrazione di una cosidetta 'bevanda nera' (*pa.sa.is.klt.a*), che agisce da emetico e da purgante insieme, e che preserva dalle malattie, consentendo di gustare senza inconvenienti il grano novello[37].

Anche i Natchez (Mississippi inferiore) avevano una festa analoga 'del raccolto' o 'del nuovo fuoco'; essa incominciava con tre giorni di digiuno, durante i quali era prescritta l'astinenza e si bevevano alcune gocce di un liquido rossiccio (estratto da una radice) atto a produrre un'azione emetica violenta[38].

La somministrazione di un emetico, che è largamente praticata anche nel sud-ovest (Arapaho, Cheyenne, Whichita, Comanche)[39], la troviamo già presso i Kikuyu (p. 5) associata con la confessione dei peccati. Del pari l'estrazione del sangue dalla persona del peccatore ci si presentò in concomitanza

della confessione nell'Africa presso i Bechuana e nella Penisola di Malacca presso i Semang e Sakai. Di una confessione nelle feste di rinnovamento dei Yuchi, ecc. - nelle quali appunto era praticato il vomito e l'estrazione del sangue - non si ha notizia. Tuttavia presso i Yuchi dopo la somministrazione dell'emetico si dichiarano cancellati tutti i peccati e i risentimenti personali fra gli individui della comunità.

7. HUICHOL.

Nel Messico odierno, specialmente nello Stato di Jalisco (e di Durango), vivono alcune popolazioni (Huichol, Cora, Mexicano, Tepehuane, Tarahumare) che per molti rispetti risultano culturalmente (alcune anche linguisticamente, p. es. i Mexicano, che parlano una lingua *nahua*) apparentate con quelle presso cui fiorirono le antiche civiltà del Messico precolombiano. Assoggettate (temporaneamente) dagli Spagnuoli nel 1722, subirono anch'esse un processo di cristianizzazione in senso cattolico. Ciò non di meno anche la loro religione ha conservato gran parte dei suoi elementi e dei suoi caratteri originari. Quanta luce forniscano le loro feste e celebrazioni sacrali, le loro tradizioni e i loro miti, per la comprensione dell'antica religione messicana, è stato mostrato dal Preuss, che in due anni di soggiorno in mezzo a loro ha raccolto una messe preziosa di osservazioni e di materiali. Le popolazioni studiate dal Preuss sono quelle dei Cora, degli Huichol e dei Mexicano[40]. Gli Huichol (con i Tarahumare, Tepehuane) furono studiati in particolare dal Lumholtz[41].

Presso gli Huichol è in uso una specie di con-

fessione. Essa si pratica in connessione con la spedizione annuale che si fa dagli Huichol per andare a raccogliere il sacro *hikuli*. È questa una pianta, della famiglia delle cactacee, che, sottoposta ad un breve processo di fermentazione, fornisce una bevanda tonica, rinvigorente e inebriante insieme. Questo liquido sacro, che corrisponde al *pulque* degli antichi Messicani, è un elemento indispensabile nelle celebrazioni religiose degli Huichol, i quali lo designano con lo stesso nome di *hikuli*[12].

La pianta *hikuli* non cresce nel territorio degli Huichol. Per ciò essi vanno annualmente a cercarla, dirigendosi verso oriente, nella regione di San Luis Potosì. Alla spedizione prendono parte quasi tutti gli uomini validi. È questo un periodo sacro, che dura dall'ottobre al marzo, ed è inaugurato e chiuso con cerimonie speciali. In questi mesi (invernali) i partecipanti vivono quasi una vita mistica, tutti assorti nella sacralità delle operazioni cui attendono. Il viaggio dura 42 giorni: ogni giorno un 'sacerdote' rimasto a casa scioglie uno dei 42 nodi fatti in apposito cordone a segnare la durata del viaggio; ed altrettanto fa giornalmente il capo della spedizione su un cordone analogo. Nell'andata, durante la lontananza e nel ritorno i cercatori si accompagnano con canti che narrano l'antica caccia al cervo fatta dagli dèi, quasi prototipo mitico della ricerca del sacro *hikuli*, secondo il complicato simbolismo caro a queste genti, come in genere agli Indiani dell'America Settentrionale, nonchè ai Messicani antichi.

Per mantenersi nel voluto stato di purità rituale i cercatori debbono digiunare a lungo, astenersi da

bagni ed abluzioni e rimanere casti. Di più, ciascuno di essi deve dire quali relazioni amorose ha avuto nella sua vita, e con chi. Per questa confessione si servono ciascuno di un cordone, facendovi tanti nodi quante sono state le amanti. I cinque cordoni sono poi ritirati dal capo della spedizione, che li getta nel fuoco. Dalla sincerità e completezza di tale confessione dipende il buon esito della ricerca. Se uno non vuol dire la verità, è sottoposto a percosse e a restrizioni alimentari, ed è credenza diffusa che gli dèi lo faranno morire, e la degustazione del sacro *hikuli* gli farà male.

Analoga confessione è praticata dalle donne rimaste a casa. Durante i 4-5 giorni di assenza degli uomini esse debbono attenersi a certe prescrizioni speciali (p. es. non debbono correre nè camminare in fretta), come pure debbono sottostare a certe privazioni, digiunare e mantenersi in castità assoluta. Di più, quattro giorni dopo la partenza degli uomini esse debbono riunirsi per procedere alla confessione. Ciascuna di esse deve pronunziare dinnanzi al Fuoco, che è il dio principale o il simbolo della divinità suprema, i nomi di tutti coloro con cui ha avuto rapporti amorosi a partire dalla prima fanciullezza. Basta l'omissione di un nome per far sì che i cercatori non riescano a trovare neppure una pianta. Per evitare tali omissioni le donne si aiutano preparando ciascuna un cordone in cui è segnato un nodo per ogni amante[1]. Con questo cordone si presentano al santuario, e ciascuna ponendosi davanti al fuoco enumera ad alta voce i nomi di tutti coloro che furono suoi amanti, indi getta il cordone nel fuoco, e quando il dio l'ha consumato, i peccati sono

sono cancellati. Da questo momento le donne sentono ripugnanza per lui se un uomo passa loro vicino.

È notevole che i peccati che qui si confessano sono peccati sessuali. Sono questi, a quanto pare, i soli peccati per gli Huichol. In un rito che dà il nome alla festa della pulizia dei campi — la prima festa dell'anno — e che consiste nel lavare i sacri *jicaras* (gusci di zucca usati come recipienti), i *jicaras* rappresentano, nel simbolismo degli Huichol, i genitali femminili e la terra — ossia la sporcizia —, che ne è detersa, rappresenta il peccato, e precisamente il peccato sessuale, «oltre al quale propriamente non ce n'è altri»[14]. Ciò va messo in rapporto con l'osservanza della castità cui sono tenuti i cercatori di *hikuli*. C'è una esperienza ed una logica alla base di tutto questo. In vista di un compito difficile, di una impresa faticosa, quando il massimo di energia e di resistenza dev'essere in gioco, la coabitazione, che debilita, è controindicata, mentre la castità, che tempra, è un elemento di successo. Di qui, come ha visto il Preuss[15], si è svolta l'idea che insuccessi e malattie siano una conseguenza dei rapporti sessuali. I balenieri del Madagascar prima di mettersi in mare debbono mantenersi casti per un periodo di otto giorni (p. o). Nel nord-ovest dell'America Settentrionale gli Indiani Nutka si preparano alla caccia delle balene osservando per un certo tempo il digiuno e la castità: se la caccia riesce infruttuosa, il capo attribuisce l'insuccesso alla incontinenza di qualcuno dei suoi uomini[16]. Presso i Yurok della California settentrionale un cacciatore si astiene dal l'avvicinare la propria moglie quando è in procinto

di andare alla caccia (p. 23). Preziosa è a questo proposito la testimonianza di un autore del sec. XVII relativa agli indigeni della Luisiana: L. Hennepin, *Histoire de la Louisiane*, Paris, 1683 (a p. 39 dell'Appendice 'Les moeurs des sauvages'): « *Les jeunes guerriers ne s'approchent pas souvent des femmes qu'ils n'ayent l'âge de trente ans; parce que, disent-ils, le commerce des femmes les empeschent* (sic) *de courir* ».

C'è di più. I membri di una stessa famiglia, e in primo luogo i coniugi, sono legati fra loro da un vincolo mistico-sacrale che trae la sua ragione dalle ragioni stesse, profonde e misteriose, della vita. Un'azione - nel caso nostro un peccato sessuale - commessa dalla moglie produce i suoi effetti anche sul marito, e gli effetti si fanno sentire anche a distanza. Presso i Wagogo (Bantu orientali), se un cacciatore è sfortunato, se è assalito da un leone, ciò è attribuito alla cattiva condotta di sua moglie lontana[17]. Alle Isole Aleutine i cacciatori di lontre marine sono persuasi che non riusciranno ad uccidere un solo animale, se in loro assenza le loro mogli saranno infedeli e le loro sorelle non saranno caste[18]. Presso gli Huichol, come abbiamo visto, se le donne non saranno caste, la ricerca del sacro *hikuli* sarà vana. Ma a raggiungere lo scopo gioverà altresì che anche le donne annullino in sè tutte le colpe sessuali (relazioni illegittime) commesse in passato, le quali costituiscono un coefficiente - almeno potenziale - di insuccesso per l'impresa dei mariti. A ciò serve appunto la confessione (col relativo abbruciamento del cordone).

Presso i Cora la confessione non è praticata. Ma

il loro concetto del peccato è il medesimo che sta alla base della confessione degli Huichol. Secondo il Preuss è assai difficile dire che cosa sia *šana*, cioè 'peccato' per i Cora[49]: la morale qui non c'entra per nulla; peccato è ciò che contrasta e annulla l'efficienza delle forze magiche, che per i Cora sono, in primo luogo, la parola e il pensiero. Peccato è - in questo senso - l'incontinenza sessuale (per tale incontinenza, p. es., la stella del mattino dovè diventare, secondo il mito, la stella della sera)[50], cioè appunto in quanto è annullatrice di forze positive e benefiche, e per ciò 'spregevole', 'ripugnante', 'cattiva'.

E). AMERICA MERIDIONALE.

1. KÁGABA E IJCA.

Nella odierna Columbia vivono tuttora, nelle montagne, alcune popolazioni appartenenti al gruppo di quelle genti *Chibcha* che già anticamente occuparono l'altipiano di Bogotá. Quelle che sono stanziate nei monti della Sierra Nevada, nell'antica provincia spagnuola di Santa Marta, - già ricordate, col nome complessivo di Aurohuaco (Aurohuaca), nell'opera del P. Alvarez Don Josè Nicolas de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de Santa Marta* (1739, pubblicata nel 1755), e visitate in tempi recenti da Fr. C. Nicholas (*The Aborigenes of the Province of Santa Marta*, American Anthropologist 1901, 606 sgg.) - sono state ultimamente fatte oggetto di studi adeguati alla loro importanza etno-

logica e storico-culturale per opera del Preuss e del Bolinder. Il Preuss ha studiato particolarmente la popolazione dei Kágaba, la più settentrionale e la più vicina alla costa[51]; il Bolinder quella degli Ijca[52].

a) La religione dei Kágaba appare per vari rispetti assai interessante (idea di un essere supremo femminile[53], assenza di sacrifizio, assenza di preghiera e di ogni altra forma di culto che non sia la danza): tra l'altro essa conosce una confessione dei peccati. Questa ha avuto, anzi, presso i Kágaba uno sviluppo speciale, essendo diventata uno dei principali coefficienti della straordinaria influenza che sui Kágaba esercitano i sacerdoti o fattucchieri (*mama*), uno dei mezzi onde i *mama* controllano tutta la vita degli indigeni, dalla nascita alla morte, - ciò che, nell'assenza di ogni autorità civile e politica, conferisce al regime sociale dei Kágaba il carattere di una rudimentale teocrazia.

Presso i Kágaba, come presso altre genti primitive (Ewe, Kikuyu; Sumatrani; Athapaski), la confessione dei peccati si pratica principalmente in occasione di una malattia. Tutti i Kágaba, quando cadono ammalati, si confessano ai loro sacerdoti. 'Confessare' si dice *aluna ižguaši*, che propriamente significa 'dire ciò che è dentro'; 'confessione' si dice *alunežguaka*[54].

I peccati che sono oggetto di confessione sono principalmente quelli (assai frequenti presso i Kágaba) di carattere sessuale: peccato è il rapporto sessuale non legittimo (adulterio, violenza, incesto), e quello contro natura (sodomia, bestialità). I trascorsi e gli eccessi sessuali si crede producano delle

conseguenze dolorose e funeste, sia per l'individuo, sia per tutta la tribù. Anche tra marito e moglie la copulazione non è sempre lecita (p. es. se la donna è incinta, se la donna è mestruante), onde avviene che anche i coniugi stanno per lunghi periodi senza congiungersi. Alla castità - e specialmente alla verginità - dei giovani è inerente una particolare energia, anzi virtù magica. Anche qui è in gioco (cfr. p. 35 sg.) la sperimentata azione debilitante dell'accoppiamento, specie se praticato in particolari (non consentite) circostanze. Se anche altri peccati sono oggetto di confessione, p. es. il furto, ciò è da considerare, secondo il Preuss, come effetto di uno svolgimento secondario.

Anche secondo il Nicholas[55] presso gli Aurohuaca ogni malattia è considerata come una conseguenza di peccati commessi. Quando uno cade ammalato, si manda a chiamare il *mama*, il quale, avvicinatosi al paziente con certi suoi gesti e passi misteriosi, gli domanda per prima cosa se egli intende confessare i suoi peccati. Se l'infermo rifiuta, il *mama* se ne va. Ma siccome generalmente l'infermo annuisce, il *mama*, fatte uscire le altre persone, riceve la confessione. E se, secondo un suo sommario giudizio clinico, gli pare che il paziente possa riaversi, gli dice quel che deve fare per guarire. Una particolare virtù guaritrice è attribuita a certe pietruzze e conchiglie marine di forma ed aspetto insolito. Mercè la recitazione di una formula appropriata si trasferiscono i mali dell'infermo su questi oggetti, i quali poi sono portati sulle montagne e depositati preferibilmente sulle balze più elevate, dove il sole possa colpirli con i suoi raggi al suo primo spuntare su

l'orizzonte. Ciò ricorda il costume dei Sulka (p. 10), per cui le foglie ove era contenuta la 'medicina' presa da chi abbia contratto l'impurità sessuale debbono essere deposte in fondo al mare.

La 'penitenza' che presso i Kágaba il sacerdote impone al peccatore consiste generalmente in astinenze accompagnate da pene corporali. Gli uomini debbono digiunare per quattro o cinque giorni, astenersi da certi cibi, seguire una dieta speciale, ritirarsi per un dato tempo nei santuari, stare a lungo in ginocchio, reggere col braccio disteso certe pietre pesanti, esponendosi ad esser battuti quando il braccio piega. Per le donne pare che la pena sia una sola: debbono stare sedute per circa due ore sopra una pietra acuminata. Il Preuss crede che qui sia in gioco la medesima concezione del peccato (sessuale) come escremento che si trova presso i Messicani antichi (p. 75 sgg.): così la 'penitenza', ossia la pena, sarebbe propriamente un mezzo magico-simbolico per reprimere negli organi sessuali la disposizione peccaminosa (e le sue conseguenze).

I Kágaba praticano la confessione anche quando sono colpiti da qualche disgrazia. E poichè essi credono che i peccati possano attirare il male anche su l'intera tribù, quando scoppia una calamità pubblica tutti si confessano. Ciò avviene anche quando una disgrazia è soltanto preannunciata, p. es. da un'eclissi di sole o di luna o dal terremoto. Per ciò anche avviene che si pratichi la confessione in occasione di certe feste che si celebrano - a base di danze - appunto per tener lontani i malanni. In preparazione di tali feste in ogni villaggio tutti debbono confessarsi. Talvolta le operazioni della

confessione si prolungano per parecchi giorni prima della festa. Così è avvenuto che la confessione ha finito per esser incorporata nella festa stessa diventandone - accanto alle danze - un elemento integrale. Ciò risulta da uno dei testi indigeni raccolti e pubblicati (con traduzione) dal Preuss[56]: «A quel tempo tutti vivevano felicemente e in pace, non c'erano ancora i Columbiani; noi Kágaba eravamo i soli. Poi vennero i Columbiani; tutte le tradizioni cessarono, e vennero meno la danza dei quattro e la danza dei nove giorni e la confessione. Tutte le danze cominciarono a scomparire». - Questo testo è importante anche in rapporto alla originalità della confessione presso i Kágaba, cioè alla sua indipendenza e primitività rispetto alla confessione cattolica introdotta dagli Spagnuoli (Columbiani). Se degli Aurohuaca il Nicholas riferisce la leggenda di un profeta che sarebbe giunto anticamente nel paese ed avrebbe insegnato «tutta la dottrina dei peccati, della malattia e della morte e la virtù risanatrice di certe pietre», ciò difficilmente si può disgiungere da tutto un complesso di credenze prettamente indigene relative alla figura del demiurgo ('Heilbringer') cui anche i Kágaba - al pari di altre genti *chibcha* - attribuiscono appunto, insieme con l'assetto cosmico del mondo, l'istituzione e regolamentazione del culto in tutti i suoi dettagli[57].

b) Anche gli Ijca[58] conoscono il Cattolicismo e sono deferenti verso i missionari. Ma se qualcuno di loro si sente veramente qualche cosa sulla coscienza, se ha commesso qualche mancanza, se cade ammalato, ecc., non si rivolge al prete cattolico,

bene) al Tatuchiuere, al *mama*. La malattia è considerata come la conseguenza di qualche cattiva azione che è dispiaciuta agli spiriti. Chi cade ammalato deve per prima cosa 'confessarsi' al *mama*, affinché questi possa scoprire che cos'è che ha offeso gli spiriti.

Il *mama* si siede sul suo sgabello in un angolo della capanna, e il 'penitente' in un altro angolo. Il penitente deve essere provvisto di certe pietre da lui preventivamente sminuzzate (cfr. Perú, p. 123), nonchè di quattro foglie di involucro di pannocchia di mais e di fili di cotone di vario colore. I fili vengono strappati e si fa su ciascuno un nodo (cfr. Huichol, p. 34 e Zapoteki, p. 100). Il *mama* dal canto suo è provvisto della sua bisaccia da stregone, che è una piccola borsa con dentro delle pietre preziose. Il *mama* invita il penitente a richiamarsi alla memoria tutto ciò ch'egli può aver fatto di male, e per mezzo della sua bisaccia, battendola leggermente sul suolo, dal suono delle pietre argutisce se il penitente non ha ancora detto tutto, fino a che egli sia giunto a sapere ciò che effettivamente ha offeso gli spiriti. Allora il *mama* con i fili e le foglie di mais fa una specie di mazzo, avvolgendolo intorno alle pietruzze frantumate, e con questo mazzo, o *aburre*, eseguisce degli scongiuri sul penitito, imponendogli infine una 'penitenza' che spesso è assai sgradevole, ma che può anche consistere semplicemente in un digiuno prolungato o altro. Ci sono dei peccati gravissimi, dai quali è più difficile che il *mama* riesca a liberare il penitente: p. es. il coltivare *coca* per conto proprio (senza il permesso del *mama*), il sedurre una delle

vergini addette al culto (esse non possono andare a marito se prima non sono state deflorate dal *mama* principale; il seduttore è destinato a morire di morte improvvisa), giacere con una donna che sia diventata vedova da poco.

La confessione è praticata altresì dalla puerpera. Al periodo di isolamento antecedente al parto, che è trascorso in luogo lontano dalla casa, ne segue un altro entro la casa stessa, quando la donna, dopo essersi sgravata, vi ha fatto ritorno: la donna resta per nove mesi isolata in un letto speciale, prendendo soltanto cibi senza sale (cfr. Perù, p. 130 sgg.), dopo di che si confessa nel modo consueto.

La confessione è praticata, presso gli Ijca, anche in preparazione ad una qualche festa o cerimonia da parte di coloro che intendono parteciparvi, sia che si tratti di una nascita o di una morte o di nozze o di funerali. Nei giorni che precedono la confessione o in quelli in cui la confessione ha luogo i 'penitenti' debbono astenersi da cibi che contengano del sale o dell'alcool. Chi abbia commesso qualche peccato gravissimo deve fare la confessione in istato di digiuno assoluto e farsi esorcizzare per nove giorni.

Il *mama* principale, che è una specie di gran sacerdote, tiene presso di sè otto ragazze che lo aiutano, insieme con sua moglie, a preparare le cose necessarie pel culto. Esse si chiamano *seymaque*: non debbono mangiar sale e debbono osservare la castità. Se una viene meno al precetto di castità, non può più attendere ai servizi del culto - almeno per un certo tempo -, deve confessare il suo fallo e farsi esorcizzare.

Anche chi aspira a diventare *mama*, se durante il lungo tirocinio che gli è imposto trasgredisce ad alcuna delle molte norme ch'egli è tenuto ad osservare relativamente alla dieta, all'isolamento, ai rapporti con le donne ecc., deve restare in digiuno assoluto per nove giorni, e per nove giorni fare confessione della sua mancanza, indi sottoporsi ad esorcismi da parte di un *mama*.

Come si vede, la vita sessuale ha gran parte nei peccati che sono oggetto di confessione presso gli Ijca. Un altro aspetto notevole di questa confessione è la sua costante associazione con le pratiche di esorcismo o scongiuro.

3. INDIGENI DEL BRASILE.

Dell'esistenza di una specie di confessione presso alcune popolazioni indigene dell'America del Sud abbiamo una preziosa notizia derivante da Relazioni inviate in Portogallo da missionari Gesuiti operanti nel Brasile riferita dal noto vescovo di Chiapas Bartolomé de Las Casas (1474-1560) e riprodotta letteralmente o quasi dal Torquemada[39]. Poichè queste prime missioni, in un tempo in cui la *Tierra firme* cominciava appena ad essere esplorata, difficilmente saranno penetrate molto nell'interno della regione brasiliana, è da ritenere che le popolazioni di cui si tratta fossero stanziate non molto lontano dalla costa, più verosimilmente nella parte settentrionale del Brasile.

La confessione aveva luogo in occasione di una festa religiosa che si praticava periodicamente, « di

ciertos en ciertos años», la quale, attraverso la descrizione del Las Casas - rispettivamente, delle sue fonti -, si rivela come una di quelle 'feste' di rinnovamento che già imparammo a conoscere (p. 3, 15, 29, 30 sgg.) presso indigeni dell'America settentrionale e dell'Africa, e nelle quali trovammo qualche volta praticata la confessione. Il momento iniziale della 'festa' era segnato dall'arrivo di certi fattucchieri che venivano 'da paesi lontani', e si credeva portassero con sè una *sanctidad* o *divinidad*, cioè dunque un qualche potere divino - noi diremmo una 'sacralità' -, verosimilmente fornito di particolari virtù 'purificatrici'. All'epoca in cui i fattucchieri stavano per arrivare, gli indigeni si mettevano a pulire accuratamente le strade (non sarà stata, anche questa, una espulsione - più o meno simbolica - dei mali?) e andavano loro incontro facendo grandi accoglienze con danze ed altro. Prima che i fattucchieri giungessero sul posto, le donne a due a due andavano in giro per le case e pubblicamente confessavano i torti fatti ai propri mariti (i peccati sessuali sono dunque anche qui in prima linea), nonchè quelli che si eran fatti reciprocamente le une alle altre, chiedendone perdono. Arrivato il fattucchiere, entrava in una capanna poco illuminata, vi collocava un guscio di zucca avente forma umana ch'egli portava con sè, e stando vicino a questa zucca cominciava a parlare con voce infantile, quasi che fosse l'idolo stesso (cioè la *calabaça* in figura antropomorfa) o uno spirito dell'idolo che parlasse. Nel suo discorso diceva che nessuno doveva darsi pensiero di lavorare, che non occorreva attendere alle opere dei campi, perchè

le mesi crescerebbero da sè e non mancherebbe mai di che mangiare, anzi gli alimenti entrerebbero in casa da sè stessi, e gli utensili da sè lavorerebbero, e le frecce da sè andrebbero a caccia pei monti a fornir carni da mangiare; che inoltre essi, gli indigeni, ucciderebbero molti nemici e vivrebbero a lungo, e le vecchie tornerebbero ad essere ragazze, e che le figlie le lasciassero prendere a chi le voleva.

Attraverso questo quadro che ricorda le descrizioni dell'età dell'oro, nonchè quelle del paese di Bengodi, fatta la debita parte alla incomprensione ironizzante degli informatori, si intravede una cerimonia destinata ad assicurare l'abbondanza dei raccolti e la prosperità della vita nel periodo intercedente fra l'una e l'altra festa di rinnovamento. Era questo il naturale complemento positivo di quella parte negativa e preliminare della 'festa' che consisteva nella eliminazione dei mali (per espulsione, per confessione). Queste solennità, in cui insieme con la vita della natura anche la vita umana si rinnovava (le vecchie ridiventavano giovani), solevano essere accompagnate da una straordinaria licenza e sfrenatezza di rapporti sessuali (le ragazze erano di chi le voleva). Tutto ciò era effetto della particolare *sanctitad* presente nell'idolo e da esso irradiante. Per ciò - séguita a dire il nostro documento - al sentir la voce che parlava dall'idolo le donne (si noti la parte accentuata che ha l'elemento femminile in tutta la celebrazione; la confessione stessa è attribuita solo alle donne, non agli uomini) erano prese da un tremito e come indemoniate si gettavano per terra con la schiuma alla bocca, credendo che in tale stato di furore religioso entrasse

in loro la 'santità' purificatrice, risanatrice, rinnovatrice. Aggiunge la nostra notizia che questi fattucchieri esercitavano anche funzioni di medici nelle infermità, nonchè di áuguri, osservando il volo di certi uccelli. Erano essi i più temibili avversari dell'opera dei missionari e il principale ostacolo alla penetrazione del Cristianesimo fra gli indigeni.

F). INTERPRETAZIONE.

Per quanta sorpresa possa recare, a prima vista, l'esistenza di una confessione dei peccati in ambienti di civiltà più o meno primitiva, i fatti qui sopra addotti (e molto verosimilmente non saranno i soli) sono, a mio giudizio, abbastanza probanti, e d'altra parte escludono - come già abbiamo accennato (p. 28 sg.) - l'ipotesi di una complessiva origine cristiana (pel tramite delle missioni). Con la confessione cristiana non si spiega la confessione dei primitivi: bisogna spiegarla restando nell'ambito della religiosità primitiva stessa.

Passando dunque dalla collezione dei fatti alla loro interpretazione, bisogna, in primo luogo, tener conto delle circostanze in cui la confessione è praticata. Molto spesso si tratta di casi di malattia (Ewe, Wakulwe, Batak, Eskimesi della Grönlandia, Hupa, Athapaski, Kágaba-Ijca), potendosi fare entrare in questa classe, secondo le idee di una patologia rudimentale, i casi di parto difficile (Dagari, Wakulwe, Antambahoaka) e di sterilità (Ewe). Frequente è pure l'uso della confessione nell'interesse di una spedizione di caccia o di pesca (Baganda,

Malgasci, Eskimesi, Californiani; presso gli Huichol per la ricerca del sacro *hikuli*), oppure in vista di una 'festa' o celebrazione religiosa (Bechuana, Sumatrani di Benkulen, Irokesi, Algonkini, Kágaba e Ijca, Brasiliani), nei quali casi lo scopo è di aver fortuna in quella impresa o di poter partecipare a quella festa. Presso i Sulka si pratica la confessione in occasione della cerimonia dell' annerimento dei denti (una specie di rito di iniziazione dei giovani), affinchè l'operazione riesca. Presso i Bashilange certe persone si confessano per potersi presentare al capo; e presso i Wakulwe si ricorre alla confessione prima di accingersi a qualche impresa pericolosa. Presso gli Hupa (California settentrionale) la confessione giova per far cessare le intemperie mandate da uno spirito crucciato. I primitivi di Malacca confessano i loro peccati quando sentono tuonare, per far cessare od allontanare il mal tempo.

Presso i primitivi di Malacca (p. 10 sg.) la confessione si fa rivolgendosi all'essere supremo, mentre si lancia verso il cielo un po' di sangue estratto dai polpacci. Questo rito è stato interpretato come un simbolico sacrificio espiatorio[60], e corrispondentemente la confessione come un atto di profonda religiosità, suggerito dal pentimento, dal rimorso e dal bisogno di ottenere il perdono dell'essere supremo. I fatti da noi raccolti e studiati non sono, complessivamente, favorevoli a questa interpretazione, la quale dipende da una speciale tendenza a trovare una vita religiosa elevatissima - culminante appunto nella credenza in un essere supremo - nelle fasi primordiali della civiltà, di cui i primitivi di Malacca (Pigmei) sarebbero appunto rappresentanti[61]. In ge-

nerale è difficilissimo appurare, in base alle testimonianze, quale vita religiosa interiore si accompagni presso i primitivi alla confessione dei peccati. I motivi appariscenti sono, come si è visto, motivi pratici, utilitari, eudemonistici e deprecatorii. Che l'essere supremo sia associato al trattamento del peccato in genere, e quindi anche alla confessione, è quanto mai naturale, dato che l'essere supremo è un essere celeste, e come tale vede tutto e sa tutto, e quindi conosce anche i peccati e i peccatori, e per ciò presiede alla punizione loro, adoperando precisamente anche i fenomeni meteorici ed atmosferici - che sono naturalmente a sua disposizione -, come il fulmine, l'uragano e simili[62]. Ma altro è la sanzione del peccato e altro la confessione. Se quella è naturalmente connessa con l'essere celeste - per via della sua onniveggenza-onniscienza -, non si può dire altrettanto della seconda[63]. Fuori della penisola di Malacca è soltanto presso i Wakulwe[64] che la confessione si trova in rapporto diretto con l'essere supremo (*Ngululwi*)[65], mentre d'altro lato è, anche, ritualmente - e dunque intimamente - connessa con un gettito di schegge che è esattamente corrispondente ed omologo alla estrazione e dispersione del sangue presso gli indigeni di Malacca. È questo un punto di capitale importanza, perchè non è soltanto presso i primitivi di Malacca e presso i Wakulwe, bensì nella grande maggioranza dei casi da noi studiati che la confessione appare associata con una operazione concomitante, la quale corrisponde idealmente a ciò che è l'estrazione del sangue presso i primitivi di Malacca e il gettito delle schegge presso i Wakulwe.

Infatti l'estrazione del sangue dall'ombelico

presso i Bechuana - cui si aggiungono i suffumigi e lo strofinamento col succo delle foglie del *lerotse* -, il vomito (simulato) presso i Kikuyu, le abluzioni e i lavacri presso gli Ewe e i Bashilange, il bagno forzato di chi si trova in istato d'impurità presso i Sulka - seguito dalla rimozione e deposizione di certe foglie sul fondo del mare e dall'assunzione di indumenti nuovi -, l'abbruciamento del cordone presso gli Huichol, l'asportazione di pietruzze o conchiglie presso i Kágaba: sono, al pari della estrazione del sangue dal polpaccio presso i Semang e Sakai, al pari del gettito delle schegge dal ventilabro presso i Wakulwe, altrettante operazioni che, pur nella diversità loro, hanno un significato univoco ben chiaro: per esse l'uomo intende levarsi di dosso - o di dentro - o comunque eliminare ed allontanare qualche cosa che fa male e reca danno. E poichè a tutte queste operazioni la confessione è associata, questa costante associazione *in atto* è indice di una essenziale connessione *in principio*, cioè dunque di una ideale partecipazione e cooperazione e concorrenza della confessione alla funzione eliminatrice propria di quelle varie pratiche con cui essa si accompagna.

Comprendiamo così perchè la confessione è spesso praticata in occasione di feste e riti periodici di rinnovamento (Bechuana, Sumatrani, Irokesi, Algonkini, Brasiliani): questi riti, che sogliono inaugurare un periodo di vita nuova, naturalmente includono, per lo più, una espulsione dei malanni accumulati nel periodo cessante; e a questa espulsione di mali concorre appunto la confessione. « In realtà » - dice il Bolinder a proposito degli Ijca - « la confessione

è, in parte, nè più nè meno che uno dei tanti riti di purificazione»[66].

Questa è anche la ragione per cui la confessione è praticata - sempre in concorrenza con le operazioni concomitanti, delle quali parecchie hanno in fatti carattere manifestamente terapeutico (estrazione del sangue, vomito, abluzioni, frizioni) -, in casi di malattia, a scopo di allontanamento del male fisico. Con ciò è da porre in relazione il fatto, a prima vista abbastanza strano, che i peccati che si confessano dai primitivi sono, nella grande maggioranza dei casi, peccati sessuali. Infatti, presso i Dagari e presso gli Antambahoaka la donna che ha le doglie del parto deve confessare le sue relazioni illecite, se vuole sgravarsi. Altrettanto deve fare presso gli Ewe la donna sterile, se vuole aver figli. Altrettanto la moglie infedele presso i Bechuana, per poter essere ammessa alla cerimonia annuale di purificazione. Presso gli Huichol le donne debbono confessare tutte le relazioni amorose che hanno avuto, se si vuole che riesca bene la ricerca del sacro *hikuli*. Anche gli uomini sono tenuti a confessare i loro peccati sessuali, sia in corrispondenza con la confessione delle donne (Bechuana, Huichol), sia in circostanze del tutto indipendenti, e in ispecie per la buona riuscita di una spedizione di caccia o di pesca (Baganda, Malgasci). Presso i Yurok si confessa il peccato sessuale consistente nell' aver avvicinato la propria donna in circostanze indebite, generando così un bambino che in qualche infermità od imperfezione porta il segno dell' irregolare suo concepimento. Peccati sessuali sono quelli di cui si confessano i Sulka. I peccati sessuali hanno gran parte

fra quelli per cui i Semang e Sakai praticano la estrazione del sangue accompagnata da confessione, come pure fra quelli che cadono sotto la sanzione diretta del loro essere supremo celeste. Peccati « peggiori per sozzura e bestialità di quelli di Sodoma e Gomorra » sono principalmente confessati dai Takulli. Peccati sessuali sono, a quanto sembra, anche quelli confessati dagli Ojibway. Peccati sessuali sono principalmente oggetto di confessione presso i Kágaba e gli Ijca: se presso i Kágaba si confessa anche il furto, ciò rappresenta, a quanto pare, uno svolgimento secondario (Preuss). Furto ed omicidio non figurano, in generale, tra i peccati presso i primitivi di Malacca (soltanto l'omicidio presso i Sabubu). Presso i Kikuyu non si confessa il furto, non si confessa l'omicidio, ma si pratica una confessione speciale per i peccati di adulterio. Anche nel 'decalogo' dei Wakulwe l'adulterio tiene il primo posto. La ragione di tutti questi fatti, che troveranno ulteriori riscontri nel seguito della nostra trattazione, è da cercare - in massima parte - in una speciale esperienza patologica che suole accompagnare l'esercizio abusivo od eccessivo della funzione sessuale: infatti quel senso di fiacchezza, di inabilità allo sforzo, di incapacità alla resistenza (p. 35, 39) che suol ingenerarsi da tali abusi ed eccessi, si presta ad essere sperimentato come uno stato morboso, alla cui eliminazione si crede giovi, come in altri casi d'infermità, la pratica della confessione e delle operazioni ad essa concomitanti.

Or come può avvenire che la confessione sia parte, come è, di un processo eliminatorio? Come

può la confessione concorrere alla eliminazione del male nelle sue varie forme, sia di malattia, sia di disgrazia o danno o insuccesso? Noi stentiamo a rendercene conto, come in genere stentiamo a penetrare nel pensiero dei primitivi, formati, come siamo, ad un altro pensiero. Per prima cosa, dobbiamo cercare di capire come è concepito dai primitivi il peccato.

Il peccato, che è l'oggetto proprio della confessione, è anche l'oggetto delle pratiche eliminatorie concomitanti. Ciò che è oggetto di tali pratiche, ciò che può essere distrutto col fuoco, cancellato con l'acqua[67], rigettato col vomito[68], espulso insieme col sangue, ecc., è dunque concepito come qualche cosa avente una consistenza sostanziale; in altri termini, è il male sentito come esperienza dolorosa ed obbiettivato nella nozione di una forza-sostanza che la produce. D'altra parte il peccato è un'azione commessa: per i primitivi un'azione generatrice di male. Se il peccato nel processo confessionale-eliminatorio è trattato allo stesso modo di una sostanza maligna, vuol dire che qui è in gioco non il momento soggettivo dell'atto peccaminoso, cioè la *volontà* del soggetto, bensì il momento oggettivo, ossia la *realtà* del fatto compiuto - dell'azione commessa -, realtà che è concepita come male appunto perchè è sperimentata nei suoi effetti dolorosi. Questa confusione - o insufficiente distinzione - di peccato e male procede, al pari di altre 'incongruenze' (tali appaiono al nostro pensiero) del pensiero primitivo, da una effettiva - cioè effettivamente concepita e pensata - compartecipazione di ambo i termini ad un rapporto che non è di causalità, nè di successione nel tempo, ma di sostanzialità, in quanto l'azione peccaminosa suscita

e mette in circolazione certe forze-sostanze generatrici di male. (Questa nozione di forza-sostanza come *medium participationis* fra peccato-attività e dolore-passività sta anche alla base della gran legge del *karma*: cfr. p. 272 sg.).

Talvolta questo male che si genera è esso la prima rivelazione sintomatica di un peccato commesso[69], cioè di un peccato che l'uomo *non sapeva* di avere commesso, ma che pur *deve* avere commesso, se ora ne soffre le conseguenze. Chi non è esposto, p. es., a violare, pur contro ogni sua intenzione e consapevolezza, qualcuno dei numerosi *tabu* componenti la trama spesso complicatissima entro la quale si svolge la vita della tribù? Presso i Jahai (Semang) è peccato - un peccato punito da *Karei* con una malattia - se lo suocero sta troppo vicino alla nuora, o il genero alla suocera, anche se ciò accade involontariamente[70]. Come si vede, la nozione primitiva del peccato comporta anche l'idea di peccato involontario e commesso senza saperlo: idea che a noi sembra assurda, mentre è spiegabile in base alla nozione primitiva del male come forza-sostanza, come fluido maligno operante automaticamente, liberato e messo in gioco dall'atto peccaminoso.

Il peccato è azione generatrice di male in quanto è azione perturbatrice di un ordine divino. In un mondo, come quello dei primitivi, dove tutto ciò che è insolito e straordinario è divino, anche il male è divino. Ma qui 'divino' non significa necessariamente 'mandato da Dio'. Nè l'ordine divino, di cui il peccato è perturbazione, è necessariamente un ordine voluto da Dio - o da un dio o demone o spirito. C'è, anche, un ordine che è divino perchè è

l'ordine delle impersonali forze sacrali; ed anche come violazione di questo il peccato appartiene alla religione. C'è chi riserva il nome di religione al mondo delle persone divine, contrapposto alla magia come mondo del sacro, vale a dire della impersonale sacralità[71]. Ma tanto la concezione di esseri divini (personali) quanto quella di forze sacrali (impersonali) rientrano in quel processo di obiettivazione dell'esperienza del sacro la quale presiede alla vita religiosa tutta quanta. Un momento, un 'aspetto' di tale processo è anche la nozione sostanziale del male-peccato - corrispondente ad una esperienza dolorosa del sacro -, che sta alla base della confessione primitiva nelle forme da noi studiate. Abbiamo dunque da un lato una concezione magica del peccato in funzione dell'idea di forza-sostanza maligna, dall'altra una concezione teistica del peccato come offesa fatta alla divinità. Una combinazione delle due concezioni si ha nella credenza degli Eskimesi (p. 20 sg.), secondo la quale l'insuccesso nella caccia alle foche è un male mandato, sì, in prima istanza da una divinità - la dea Sedna -, ma in ultima analisi emanante da un fluido pernicioso che si genera nella violazione di un *tabu*, - nel che si potrebbe vedere adombrata la transizione dalla concezione magica del peccato alla teistica. Ma, a parte ogni questione genetica, ciò che qui importa affermare si è che anche la concezione 'magica' del peccato è una concezione religiosa. L'aspettazione angosciosa degli effetti funesti delle forze sacrali messe in circolazione, p. es., nel contatto indebito di cose o persone intangibili perchè 'impure' (*tabu*) è - qualitativamente - altrettanto religiosa quanto l'attesa timorata del castigo di-

vino provocato da un'offesa fatta ad una divinità. Religiosa è l'attribuzione delle comuni sofferenze alla vendetta del dio offeso da una colpa di tutto il popolo, e religioso è lo sgomento del singolo individuo di fronte ai sintomi del male o ai segni della sciagura rivelatori di un peccato inavvertitamente o involontariamente commesso.

Come c'è un peccato concepito 'magicamente', così c'è anche una confessione di tipo 'magico', vale a dire fondata anch'essa sopra la nozione elementare di forza-sostanza sacrale. È questo tipo di confessione che prevalentemente si trova rappresentato, insieme con la concezione magica del peccato, presso i primitivi. Infatti nei vari casi di confessione primitiva da noi qui sopra raccolti le persone divine, compresa quella del supremo essere celeste, hanno, come già dicemmo (p. 49), in complesso, poca parte, o per lo più una parte indiretta od eventualmente secondaria. Nè i motivi della confessione sono, per quanto si sa, quelli interiori del pentimento, del riconoscimento della colpa e simili, che sono propri della confessione in ambienti di religiosità teistica; bensì quelli esteriori onde la confessione tende a conseguire un bene attraverso la eliminazione di un male (p. 49). Ma anche questa confessione dominata da motivi 'eudemonistici', ignara della contrizione e del rimorso, ha tuttavia un suo carattere religioso in rapporto col carattere religioso del peccato pur magicamente concepito, ossia in rapporto col carattere religioso della magia in genere, nel senso sopra illustrato.

La magia che è in gioco in questa confessione

primitiva è precisamente la magia della parola, in quanto la confessione è, in atto, enunciazione: enunciazione del peccato. È forse a scopo informativo che il primitivo enuncia il suo peccato, per farlo sapere a qualcuno? Questa spiegazione potrebbe valere per la confessione fatta al fattucchiere specialmente in caso di malattia, quando può essere utile che il medico-confessore conosca i peccati del paziente-penitente per suggerire la terapia più opportuna. Ma non sempre, anzi soltanto nel minor numero dei casi, la confessione è fatta ad un fattucchiere. E in che modo può, p. es., tornar giovevole ad una partoriente l'informare il proprio marito delle sue relazioni extra-coniugali (Dagari)? Presso le genti primitive della penisola di Malacca, se all'appressarsi di un temporale i peccatori gridano i loro peccati, ciò non sarà certo per informarne gli altri individui presenti, e nemmeno per informarne l'essere celeste, dal momento che questo, essendo onniveggente, già conosce i trascorsi degli uomini. Le formule che i primitivi di Malacca pronunciano in tale occasione non esprimono il pentimento pel peccato o pei peccati commessi: contengono semplicemente il nome del peccato o dei peccati e nulla più, come se tale enunciazione basti allo scopo. E basta in fatti, poichè lo scopo è la evocazione del peccato, e la semplice enunciazione è appunto evocazione. Per la straordinaria potenza e virtù della parola il peccato enunciato è evocato. Come il nome di una persona pronunciato vale - magicamente - ad evocare la persona stessa e a farla presente[72], così il peccato enunciato è richiamato dalle lontananze del tempo in cui fu commesso, è estratto fuori dalla persona che l'ha com-

messo, è *espresso* nel senso più genuino della parola: nel linguaggio dei Kágaba 'confessare' si dice appunto *aluna ižguaši*, che propriamente significa 'dire ciò che è dentro'[73]. Che sia proprio la enunciazione(-evocazione) il momento essenziale della confessione primitiva risulta con particolare evidenza nei casi in cui un'altra persona si sostituisce al peccatore nel fare la confessione, come avviene presso gli Algonkini (p. 26) o presso i Wakulwe (recitazione di un elenco di peccati fatta a nome di una comunità da un suo rappresentante: cfr. Giappone p. 180, Cina p. 206). Ciò è possibile solo in quanto la confessione è enunciazione, bastando che il peccato sia enunciato - anche se non da chi l'ha commesso - per che lo scopo sia raggiunto.

Espresso dalla persona del peccatore, evocato, reso attuale e presente nella sua *sostanzialità*, ecco che il male-peccato è reso suscettibile di eliminazione mercè l'applicazione di un mezzo materiale, come l'acqua o il fuoco ecc. e l'esecuzione della relativa operazione eliminatoria, che può essere l'abluzione o l' abbruciamento o la dispersione o la deposizione degli indumenti o l' estrazione del sangue o il vomito, ecc. Ora comprendiamo come la confessione possa far parte di un processo eliminatorio-purificatorio. Confessione del peccato e operazione eliminatoria sono due atti complementari di un medesimo processo. A base di tutto questo sta la concezione del male-peccato come forza-sostanza.

Ora, anche, comprendiamo come proprio nella sua forma elementare primitiva la confessione sia, come abbiamo visto presso i primitivi di Malacca

(p. 14), dichiarazione specifica di singoli peccati commessi, e non, p. es., un riconoscimento generico di colpevolezza. Questo aspetto della confessione primitiva trova anch'esso la sua legittima spiegazione nell'interpretazione qui data della confessione - nella sua forma elementare - come enunciazione del peccato a scopo evocatorio in vista della eliminazione dei suoi effetti funesti. Infatti una dichiarazione generica di colpevolezza, un riconoscimento sommario della propria qualità di peccatore non ha valore di evocazione: come evocazione - ai fini eliminatorî - può valere soltanto l'enunciazione del singolo peccato, la quale non può essere che particolare e specifica. Se poi uno stesso peccato è enunciato più volte nella confessione (fino a sette volte presso gli Ewe), anche ciò sarà da spiegare col carattere evocatorio-eliminatorio della pratica confessionale, volendosi con l'iterazione dell'atto assicurare e perfezionare l'effetto, cioè l'estrinsecazione del male-peccato.

Che tale specificazione dei peccati sia un carattere primario della confessione primitiva, inerente alla sua stessa natura, riesce comprovato dalla sua - per così dire - vitalità, quale si manifesta in un caso in cui la specificazione parrebbe addirittura impossibile. Questo è il caso dei peccati commessi involontariamente e inconsapevolmente. Come specificare ciò che non si sa? La difficoltà è risolta mercè una confessione di un tipo speciale, consistente nella enunciazione di tutti i peccati possibili, tra i quali dunque anche quelli reali - cioè quelli effettivamente, anche se inconsapevolmente, commessi - sono compresi. Questa è l'origine degli elenchi di peccati, di cui si ha, a quanto pare, un esempio ru-

dimentale già presso gli indigeni di Malacca (p. 14): l'elenco è un mezzo per salvare il principio essenziale della specificazione a costo di togliergli ogni valore col ripeterlo all'infinito.

Fondata, com'è, su la magia della parola, la confessione primitiva non ha ragione di essere segreta. Esempi di confessione pubblica, cioè fatta in presenza di più persone, sia che queste partecipino (confessione collettiva) o semplicemente assistano all'operazione confessionale, si hanno presso i Wakulwe (confessione collettiva), i Malgasci, i primitivi di Malacca, i Sulka, gli Eskimesi Centrali, gli Hupa, i Yurok, i Luiseño, gli Algonkini, i Kágaba (confessione collettiva in caso di calamità pubblica), i Brasiliani, verosimilmente anche presso i Bashilange, Irokesi, Huichol. Di carattere privato è la confessione fatta al coniuge (Dagari, Bechuana), oppure ad un conoscente od amico (Kikuyu), o, più frequentemente, al fattucchiere (Ewe, Kikuyu, Baganda, Antambahoaka, Athapaski, Kágaba ed Ijca); ma anche la confessione fatta al fattucchiere non esclude la presenza di terzi (Ewe, e verosimilmente Huichol), e sopratutto non è sottoposta al vincolo del segreto. La confessione segreta appartiene agli svolgimenti ulteriori della confessione (cfr. Perù, e forse Messico p. 140, 142).

La confessione primitiva non è, essenzialmente, - lo abbiamo visto - espiazione, soddisfazione, riparazione verso la divinità: ma è, essenzialmente, liberazione. Liberazione da quello smarrimento che prende l'uomo al manifestarsi dei primi sintomi del male. Liberazione da quel cumulo di guai che a un

certo momento - non di rado fissato periodicamente - la comunità sente pesare sul suo destino come eredità di un tempo più o meno lungo e remoto, onde anela a scuotersi di dosso il pernicioso fardello per rimettersi, più leggera, in cammino, per inaugurare, purificata, un nuovo ciclo.

Liberazione da una intollerabile angoscia, sollievo ineffabile da una pena che opprime: in questa esperienza - che non è senza affinità con quella onde il delinquente si sente spinto a dichiarare il suo delitto o lo sventurato s'induce a *versare* la sua pena in un cuore amico -, in questa fondamentale esperienza liberatrice e consolatrice è il valore intimo e profondo della confessione, che è comune tanto alla confessione dei primitivi nelle sue forme più elementari quanto a quella che si pratica nelle religioni superiori, perchè è il comune dato di vita interiore, suscettibile di una obiettivazione tanto in senso magico quanto in senso teistico. In processo di tempo, col prevalere della religiosità di tipo teistico, si produrrà un mutamento radicale nel modo di concepire il peccato e di praticare la confessione. Alla primitiva paura di malanni imminenti e alla preoccupata premura di evitarli subentreranno il rimorso che non dà requie e l'inquieto imperioso bisogno di essere, di tornare ad essere, in pace con Dio. Ma in questo progressivo interiorarsi della vita religiosa, ed attraverso tutta la varietà degli svolgimenti formali e delle soprastrutture cultuali ed istituzionali, resterà a fondamento della confessione dei peccati quella essenziale funzione liberatrice che è la sua propria ragion d' essere immanente, perchè è il suo proprio valore universalmente umano.

Nel passare dal mondo dei primitivi a civiltà e religioni gradatamente più elevate, la confessione ci apparirà in forme diverse e via via più evolute, in armonia con i nuovi orientamenti e sviluppi della religiosità di tipo teistico. La primitiva confessione di carattere magico scomparirà, in complesso, dalla scena. Ma tanto più interessante sarà il poter segnalare nelle forme nuove non pochi aspetti ed elementi propri ed originari di quelle tramontate ed arcaiche. La concomitanza della confessione con riti di carattere eliminatorio, la pratica della confessione in casi di malattia ed altre disgrazie - in rapporto con motivi prevalentemente endemonistici -, il carattere 'purificatorio' della confessione che presiede alla sua incorporazione nelle cerimonie e feste di rinnovamento, la curiosa preponderanza dei peccati sessuali rivelatrice di oscure connessioni patologiche e sacrali, la confessione fatta pubblicamente e collettivamente: tutto questo fermerà la nostra attenzione via via che esamineremo la confessione nell'America precolombiana, nel Giappone, nella Cina, nell' India, nell' Egitto, nella Babilonia, in Israele. La confessione specifica dei peccati, così intimamente radicata nella primitiva magia della parola, soltanto in parte cederà il terreno alla dichiarazione generica di colpevolezza. L'elenco dei peccati, di cui abbiamo esempio presso i primitivi, ci riapparirà non solo nel Shintoismo, ma anche - nella forma amplificata e dignificata del formulario di confessione - nel Buddhismo, nel Manicheismo e nel Parsismo. Sopratutto la nozione di peccato involontario, espressione genuina ed eredità sintomatica dell'arcaica concezione sostanziale del male-peccato,

ci mostrerà la sua persistenza anche in seno a religioni di tipo nettamente teistico: non solo nel Shintoismo giapponese o nell'antica religione di Babilonia, non solo nel Brahmanesimo, nel Giudaismo e nell'Ellenismo, ma anche nel Giainismo, nel Manicheismo, nel Parsismo, e perfino nel Buddhismo e nel Cristianesimo, nonostante che in queste due massime religioni, come pure - ad un certo momento - nella religione d'Israele (Profetismo), l'antica concezione del peccato involontario abbia trovato, per diversa via, il suo superamento.

NOTE

[1] L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, Paris 1912, 777; cfr. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927, 113 (R. Boccassino).

[2] J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo* (« Quellen der Religionsgeschichte », 3), Göttingen 1911, 44, 58 sg.

[3] Spieth, *op. cit.*, 88.

[4] Il bagno come mezzo di detergere i peccati - concepiti come sudiciume - è praticato presso gli stessi Ewe nella consacrazione di un sacerdote del dio supremo, *Mawu*: Spieth, *op. cit.*, 19; cfr. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, Archiv für Religionswissenschaft, 17, 1914, 353 sgg.

[5] Pogge, *Bericht über die Station Mukunge*, Mittheilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland 4, 1883-85, 182 sg., citato da J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 3, p. 198.

[6] Rev. W. C. Willoughby, *Notes on the Totemism of the Bechuana*, Journal of the R. Anthropological Institute, 35, 1905 (295 sgg.), 311-313.

[7] Presso i Cafri (Africa meridionale), i quali sono particolarmente sensibili alla sacralità del sangue umano, quando i guerrieri tornano da una battaglia - dove o hanno versato il sangue altrui o sono stati feriti essi stessi -, sono sottoposti all'azione di un emetico (A. Kropf, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1888, [16]). - Presso i Nandi (Africa Orientale), quando un uomo di una tribù ha ucciso un membro di altra tribù, è impuro per quattro giorni, durante i quali egli deve osservare

certi divieti, e alla fine del quarto giorno deve prendere una purga (A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford 1909, 744).

8 P. Cayzac, *La religion des Kikuyu*, Anthropos, 5, 1910, 309 sgg.

9 Rev. J. Roscoe, *Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda*, Journal of the R. Anthropological Institute, 32, 1902, 55 sgg.

10 P. Alois Hamberger, *Religiose Ueberlieferungen und Gebraeuche der Landschaft Mkulwe*, Anthropos, 4, 1909, 309 sgg.

11 *Nguluwi* è l'essere supremo, invocato come *mama* 'madre', nel senso di 'materno, benigno'; cfr. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 220.

12 I.e ionti si trovano citati in Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 3 (Part. II), 216 e 191. Nel Madagascar si ha notizia anche di un altro costume che indirettamente interessa il nostro argomento. Quando uno sente il bisogno di liberarsi da guai e malanni che l'affliggono, ricorre a persona competente (fattucchieri, indovini e simili), e ne ha l'indicazione di un *fáditra* (cfr. *fády*, che corrisponde all'incirca all'idea di *tabu*: A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, VII, Paris 1904, 12 sgg.; H. Dubois, *La morale chez les Malgaches*, «Settimana di Etnologia religiosa», 4ª Sess. [Milano 1925], Paris 1926, 179. [Dello stesso P. Dubois un articolo sulla circoncisione degli Antambahoaka in Anthropos, 22, 1927, 747]): su questo *fáditra*, che può essere, p. es., un pizzico di cenere, una moneta, un frutto, od altro, si enunciano tutti i mali - reali o possibili - del paziente; indi si procede alla eliminazione del *fáditra*: se è cenere è soffiata via, se è una moneta è gettata in un'acqua profonda, se è un frutto è fatto a pezzi: la distruzione o eliminazione del *fáditra* implica la distruzione od allontanamento dei malanni. *Fáditra* può esser anche un animale: in tal caso un uomo se lo mette in ispalla e lo porta lontano, imprecando su di esso ogni sorta di guai (J. Sibree, *Madagascar and its people* [1870] 391). - Anche presso i Cafri in caso di malattia grave, riusciti vani altri rimedi, si conduce una capra al giaciglio del sofferente e su di essa si 'confessano' i peccati del *kraal*, dopo di che la capra è cacciata in territorio disabitato, ritenendosi che essa porterà via con sè la malattia (Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 9, p. 31).

13 Il rito, già noto per osservazioni anteriori (Skeat-Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London 1906; cfr. R. Pettazzoni, *Dio*, I. 104), è stato osservato da Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge 1923, 141 sgg., 151 sgg., 199 sgg. e studiato specialmente dal P. P. Schebesta, *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop*, Archiv f. Religionswiss. 24, 1926, 209-233; 25, 1927, 5-35 (cfr. « Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa », 4ª sessione [Milano 1925], Paris 1926, 186 sg.); *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, Leipzig 1927, 181 sg., 190 sg.; 210 sg., 243 sg. (con fotografie del rito); *Gesellschaft u. Familie bei den Semang auf Malacca*, Anthropos 1928, 235 sgg. - Le tribù presentano una assai complicata e varia mescolanza di elementi antropologici, linguistici e culturali (dai Sakai son derivati ai Semang il tatuaggio, la perforazione del setto nasale, ecc.: Schebesta, *op. cit.*, 271 sg.), che rende difficilissimo identificare e precisare nei rapporti e nelle proporzioni reciproche gli elementi costitutivi fondamentali.

13a Cfr. quel che attesta (dei Totonaki: Krickeberg, Bässler-Archiv, 9, 1925, 15) Pietro Martire, *De Insulis*, 35: « suum proprium sanguinem offerunt e lingua..... vel femore aut cruribus: multi acutis novaculis vulnerati emungunt sanguinem, quem manu receptum roratim projectum caelum versus, per templi pavimenta conspergunt ».

14 Cfr. R. Pettazzoni, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (*Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I), Roma 1922, 101 sgg.

15 « Une vraie confession prononcée à haute voix »: Schebesta, 4ª Settimana di Etnol. relig., 188. - Presso i Ple, quando si scatena un temporale, si domanda nella comunità, che vive raccolta in una grande capanna comune, chi abbia un peccato sulla coscienza: *ibid.*, 191-92, Arch. f. Religionsw., 25, 1927, 23.

16 H. Juda, *Soempah-Ngawak*, Bijdragen tot de taal-, landen volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 70, 2 (1915), 650 sg.; cfr. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927, 247.

17 J. Warneck, *Die Religion der Batak* (« Quellen der Religionsgeschichte », 1), Göttingen-Leipzig 1909, 129, 57.

17a Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907,

183; cfr. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 4, 1928, 303 sg. (R. Dangel).

17b Parkinson, *op. cit.*, 179.

18 F. Boas, *Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bulletin of the American Museum of Natural History, XV, 1 (1901), 120 sgg.

19 R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 260 sg.; cfr. W. Thalbitzer, *Eskimocrnes kultiske Guddomme*, Köbenhavn 1926, 46 sg.

20 Si noti l'analogia con una credenza attestata dal P. L. Hennepin, in *Les mœurs des sauvages* (appendice alla *Description de la Louisiane*, Paris 1683), p. 97: « Ils ne donnent pas les os des Castors ni des Loutres aux Chiens, je leur en ay demandé la raison, ils m'ont répondu qu'il y avoit un esprit dans le bois qui le diroit aux Castors et aux Loutres, et qu'après cela ils n'en prendroient plus. Je leur ay demandé ce que c'estoit qu'un semblable esprit, ils m'ont réparti que c'estoit une femme qui sçavoit tout, et estoit la maîtresse de toute la chasse ».

21 Knud Rasmussen, *Rasmussens Thulefahrt*, Frankfurt a. M. 1926, 72 sg.; Studi e Materiali, 3. 1927, p. 114 (R. Dangel).

22 Will. Thalbitzer, *The Ammassalik Eskimo*, Meddelelser om Grönland, vol. 39, p. 97; cfr. Studi e Materiali di Storia dele Religioni, 3, 1927, 114. (R. Dangel). - Non fa meraviglia che, quando i Grönlandesi furono convertiti al Cristianesimo, si dovesse introdurre dal danese la parola per dire 'peccato', perchè per i Grönlandesi l'idea di peccato si confonde con quella di danno, disgrazia: Arch. f. Religionsw., 17, 1914, 354.

23 È. Petitot, *Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest*, Alençon 1887, 271 sg.: Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 4. 1928, 303.

23a La testimonianza è fornita da D. W. Harmon, *ap.* J. Morse in *Report to the Secretary of War of the U. S. on Indian Affairs*, New-Haven 1822, p. 345, riportato da Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 3 (Part II), 215. - Cfr. H. H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States*, III, New-York 1875, 143. Cfr. anche J. G. Bourke, *The medicine-men of the Apache*, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 9 (1887-88), Washington 1892, p. 465, n. 8. - H. B. Alexander, « Encyclopaedia of Religion and Ethics », XI, 530.

[24] Pliny Earle Goddard, *Life and Culture of the Hupa*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, I, 1, Berkeley 1903, 79 sg.

[25] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, 78 Bulletin of the Bureau of American Ethnology, Washington 1925, 69.

[25a] A. L. Kroeber, *ap.* Constance Goddard Dubois, *The Religion of the Luiseño Indians of Southern California*, University of California Publications, VIII. 3, Berkeley 1908, 184.

[26] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, 1925, 643.

[27] J. G. Kohl, *Kitschi-Gami oder Erzählungen vom Obern See*, Bremen 1859, I, 166 sg.: « Ich habe hier unter den Odjibewäs von einem Monate sprechen gehört, 'in dem die Leute das Laster verwerfen' ('une Lune, ou ils rejettent le vice'). Das erste Mal, so erzählte man mir, wo die Leute, besonders die Jungen, den Mond im Februar sehen, sagen sie: 'Je rejette ma mauvaise manière de vivre'. Dies war leider alles, was ich über diesen interessanten Umstand erfahren konnte. Steckt hinter dieser Sitte vielleicht eine Feier des wiederkehrenden Jahres, oder ist ein Rest sonst eines alten traditionellen Festes darin? Manche haben mir behauptet, es wäre wirklich der Anfang des Jahres damit bezeichnet ». Cfr. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 4, 1928, 303 (R. Dangel).

[28] *Relation de ce qui s'est passé..... en la Nouvelle France ès années 1653 et 1654*, in « The Jesuit Relations » (ed. R. G. Thwaites), vol. 41: ch. XI 'Remarques tirées de quelques Lettres et de quelques Mémoires venues du Pays', p. 188.

[29] Cfr. la *Relation* pel 1657, « The Jesuit Relations », vol. 43, p. 284 - a proposito degli Onondaga (Onnontaghchronnons) -: « Dieu se sert de leur superstition et de leur fausse piété pour sanctifier l'inclination qu'ils ont à pratiquer quelque culte divin, et à user de quelques cérémonies de Religion, en leur faisant changer d'objet ». Cfr. H. B. Alexander, « Encyclopaedia of Religion and Ethics », XI. 530, sg. Cfr. quel che dice, a proposito della confessione pagana dei Peruviani (v. oltre a p. 143), l'Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 25: « y en parte á sido providencia del Señor permitir el uso passado para que la confession no se les haga dificultosa ».

[30] E. A. Smith, *Myths of the Iroquois*, Annual Report of

the Bureau of American Ethnology, 2 (1880-81), Washington 1883, 112 sgg.

31 Non è questo un modo di trasferire nel *wampun* le colpe commesse, che ora sono enunciate?

32 Cfr. Frazer, *The Golden Bough*[3], VI. p. 127.

33 *l. cit.*, p. 112.

34 Per rendere plausibile l'ipotesi di un'origine cristiana bisognerebbe spiegare storicamente in che modo avrebbe potuto attuarsi e sopratutto - di fronte all'opera ed alla influenza delle missioni - mantenersi una simile deformazione della confessione auricolare da parte degli indigeni. Anche Morris Wolf, *Iroquois Religion and its Relation to their Morals*, New York 1919, nello studiare ciò che nella religione degli Irokesi è dovuto ad influenze cristiane, dice, a proposito della confessione e dell'idea di peccato (p. 58): « ..... it became customary, though possibly not before the nineteenth century, to make public confession of sins. But the conception neither of confession nor of sin, judging from the practice, was that of the old Jesuit teachers ». - Cfr. D. Boyle, *On the Paganism of the civilised Iroquois of Ontario*, Journ. of the Anthropol. Institute, 30, 1900, 263 sg.: « The wonder is not that Iroquois paganism has been to some extent modified by Christian influences, but that it has been modified so little » (p. 272).

35 F. G. Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*, University of Pennsylvania, Anthropological Publications of the University Museum, I. 1, Philadelphia 1901, p. 114.

36 H. R. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, V, Philadelphia 1856, 267; cfr. Speck, *op. cit.*; Arch. f. Religionswiss., 1914, 362.

37 C. Mac Cauley, *The Seminole Indians of Florida*, Annual Report, 5, Washington 1887, p. 522.

38 Chateaubriand, *Voyage en Amérique* (*Oeuvres*, éd. Garnier, t. VI), p. 122. In altre circostanze, ma sempre in presenza di una forza sacrale (qui incorporata in un idolo) si praticava il vomito dagli indigeni dell'Isola di Epañola (Haiti): « entrados en el templo, gomitaban metiendose un palillo por el garguero, para mostrar al idolo que no les quebada cosa mala en el estómago » (F. Lopez de Gómara, *Historia General de las Indias*, Anveis 1554, p. 11 [= Historiadores Primitivos

de Indias, I, Biblioteca de Autores Españoles, XXII, Madrid 1877, p. 172]; G. Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, Venezia 1565, p. 53 *verso* [= Hakluyt Society, vol. 21, p. 79]).

39 Speck, *op. cit.*, 131. - Anche i Delaware (Algonkini) per liberare qualcuno dal peccato gli somministravano un emetico (un altro mezzo consisteva nel bastonare il peccatore con dodici bastoni dalla pianta dei piedi fino al collo): G. H. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, London 1794, I, 37, citato da Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 9, p. 263.

40 K. Th. Preuss, *Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre*, Archiv für Religionswissenschaft, 11, 1908, 369 sgg. (cfr. 9, 1906, 464 sgg.); *Die Religion der Cora-Indianer* (*Die Nayarit-Expedition*, I), Leipzig 1912. Cfr. Seler, *Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco*, in *Gesammelte Abhandlungen*, III (Berlin 1908), 355.

41 C. Lumholtz, *The Huichol Indians of Mexico*, Bulletin of the American Museum of Natural History, 10, 1898; *Symbolism of the Huichol Indians*, Memoirs of the American Museum of Natural History 3, New York 1900; *Unknown Mexico*, New York 1902, I, 356 sgg.; II, 127 sgg. - Cfr. L. Diguet, *Idiome Huichol*, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 8, 1911, 23 sg.

42 I Cora lo chiamano *nawá*, ma lo ottengono - dalla linfa dell'agave - mercè un processo di distillazione, ond'esso corrisponde piuttosto al *mezcal* e al *peyote* (dal nahuatl *peyotl*): M. Urbina, *El peyote y el ololiuhqui*, Anales del Museo Nacional de Mexico, 7, 1903, 25; L. Diguet, *Le peyote et son usage rituel chez les Indiens du Nayarit*, Journ. Soc. Amér. de Paris, 4, 1907, 21 sg. - L'uso religioso di questa bevanda alcoolica si è andato diffondendo in tempi recenti dal sud verso il nord, fino presso i Kiowa: J. Mooney, *Calendar History of the Kiowa Indians*, 17 Annual Report of the Bureau of American Ethnology, I, Washington 1898, 230.

43 Questo sistema mnemonico, la cui principale applicazione è rappresentata dai *quipus* peruviani, fu usato anche nel Nord-America (*wampun*: v. s. a p. 28).

44 Preuss, Archiv für Religionswiss., 11 1908, 378.

45 *Ibid.*, 384. Cfr. Globus, vol. 83 (1903), 253 sgg., 268 sgg.; Anthropos, 14-15. 1919-20, 1044.

46 Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 3 (Part II), p. 191.

47 Frazer, *The Golden Bough*[3], vol. 1, p. 123.

48 *Ibid.* - Cfr. L. Hennepin, *Hist. de la Louisiane*, a p. 43 dell'Appendice 'Les Mœurs des Sauvages': « Si une fille avoit manqué de se rendre à celui que le chef de partie luy avoit prescrit (ch'era un modo d'impedire una promiscuità sfrenata), on luy attribuoit tout le malheur qui arrivoit dans les entreprises de guerre ».

49 Preuss, *Die Religion der Cora-Indianer*, p. CIV sg.

50 Cfr. Preuss, Archiv f. Religionsw., 11, 1908, 388.

51 K. Th. Preuss, *Forschungsreise zu den Kágaba*, St. Gabriel-Mödling 1926-1927 (Anthropos, 14, 1919 - 21, 1926), 96 seg., 128 sg.

52 G. Bolinder, *Ijca-Indianernas Kultur. Bidrag till Kännedomen om en Chibcha-Stam*, Stockholm, 1918; cfr. *Die Indianer der tropischen Schneegebirge: Forschungen im nördlichsten Südamerika*, Stuttgart 1925.

53 Cfr. K. Th. Preuss, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, Psychologische Forschung, 2, 1922, 167-173.

54 Preuss, *op. cit.*, 96, 141, 289, 423.

55 American Anthropologist, 1901, 639 sg.

56 Preuss, *op. cit.*, 289.

57 Preuss, Psychologische Forschung, 2, 1922, 172.

58 Bolinder, *Die Indianer, etc.*, 120, 126 sg., 139 sg; 155, 163.

59 Fr. Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias* (Historiadores de Indias I [Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. XIII], ed. M. Serrano y Sanz, Madrid 1909, cap. 124, p. 331; Fr. Juan de Torquemada, *Monarquia Indiana*, II, Sevilla 1615, lib. VI, cap. 26, p. 58. - Il testo del Las Casas, con le scarse varianti del Torquemada, è riportato in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 2, 1926, 74 sg.

60 P. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Jahrbuch von St. Gabriel, 1, 1922, 21 (dell'estratto): per analogia con lo sgarrettamento degli animali, onde questi sono messi alla mercè del cacciatore, la estrazione del sangue dal polpaccio vorrebbe significare l'abbandonarsi completo del peccatore alla mercè dell'essere supremo; cfr. Schebesta, Archiv für Religionswiss., 1927, p. 34.

61 P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 1912, [2]1926. Contro questa teoria, v. R. Pettazzoni, *Dio: Formazione*

e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; *La formation du monothéisme*, Revue de l'Histoire des Religions, 1923, vol. 88; *Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927; *Monotheismus u. Polytheismus*, in « Die Religion in Geschichte und Gegenwart » 2ª Aufl., vol. III. - Cfr. F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, 144, n. 1: « L'idea (dello Schmidt) che il monoteismo primitivo sia più antico della magia preanimistica si fonda sopratutto sulla teoria, a mio giudizio non dimostrata, della priorità del cosidetto ciclo culturale dei Pigmei, la cui unità a me pare assai dubbia e che, a parte ciò, difficilmente è tanto antico quanto la civiltà dei Tasmaniani, nella quale il monoteismo, nonostante il tentativo dello Schmidt, non è dimostrabile ». Contro la pretesa esistenza di un essere supremo presso i Tasmaniani (Schmidt, *Urspr. d. Gottesid.* I² 256 sgg.) v. R. Pettazzoni, *Religiosità dei Tasmaniani*, Rivista di Antropologia, 1916. Anche i Wedda di Ceylon non hanno, per quanto si sa, la nozione di un essere supremo; nè l'hanno i Kubu selvaggi di Sumatra (A. W. Nieuwenhuis, *Das höchste Wesen im Heidentum*, Internationales Archiv für Ethnographie, 27, 1926, p. 79 sgg.); alcuni Pigmei dell'Africa centrale l'hanno presa dai loro vicini Bantu (R. Pettazzoni, *Dio*, I, 193-195).

62 R. Pettazzoni, *Dio*, I, 361 sg. - Si pensi alla vivida imagine uranico-meteorica con cui è espressa, in modo schiettamente mitico fantastico, l'onniveggenza-onniscienza di Karei presso i Menri (Malacca): Karei lancia una corda (= il fulmine), al cui splendore rischiarante egli vede ogni cosa, compresi i peccati degli uomini, ed allora comincia a mugghiare (= il tuono): Schebesta, Archiv f. Religionswiss., 1927, 15; per i Kensiu, ibid., p. 13. - Non sempre la sanzione è di natura meteorica: il peccatore può soccombere, p. es., all'incontro di una tigre (cfr. America Centrale, p. 115), oppure può esser colpito da una malattia; ma è notevole che una certa malattia molto temuta - una specie di puntura - è considerata (Jahai) come prodotta da una scheggia del fulmine confitta nel petto del paziente: Schebesta, Arch. f. Religionswiss. 1926, 221.

63 Per poter dedurre la primarietà della connessione della confessione con l'essere celeste dalla assoluta primitività etno-

logica degli indigeni di Malacca presso i quali essa s'incontra, bisognerebbe che tale primitività fosse fuori di discussione. Ma dalle osservazioni stesse del P. Schebesta (Anthropos, 1925, 721 sgg.) risulta che le popolazioni primitive di Malacca presso cui c'è traccia di una pratica confessionale insieme con l'estrazione del sangue e con la nozione di un essere supremo appartengono tanto ai Semang (Pigmei) quanto ai Sakai (Pigmoidi), e che, sia nel rispetto antropologico, sia nel linguistico, sia nel culturale, tutte queste popolazioni quale più quale meno rappresentano una combinazione in proporzioni variabili dell'elemento pigmeo (negrito) con l'elemento pigmoide, per non parlare della ulteriore sovrapposizione dell'elemento protomalese. Di quale di questi elementi sia originario l'essere celeste, di quale l'estrazione del sangue con la congiunta confessione, è assai difficile, in tali circostanze, precisare. Un fatto di cui non si può non tener conto è che nel rito dell'estrazione del sangue, stando alle notizie del P. Schebesta, una parte del sangue suol essere versata per terra, essendo destinata ad una divinità femminile della terra (*Manoid, Takel*), generalmente concepita come moglie dell'essere supremo celeste, mentre a questo è destinata la restante e maggior parte del sangue. Questa associazione - originaria, a quanto pare ("ursprünglich": Schebesta, Archiv f. Religionswiss., 1927, p. 28), - dell'essere celeste con l'essere femminile terrestre nella penisola di Malacca difficilmente si può disgiungere da quella coppia di Cielo e Terra che s'incontra in quasi tutte le isole dell'Indonesia malese o malesizzata (R. Pettazzoni, *Dio*, I, 121 sgg.; A. W. Nieuwenhuis, Internat. Arch. f. Ethnogr., 27, 1928, 3 sgg.; Ztschr. f. Volkerpsychologie, 2, 1926, 20 sgg.). - Qualunque sia, dunque, la pertinenza etnologica dell'essere celeste presso i primitivi di Malacca, non è detto che allo stesso complesso etnologico appartenga anche la estrazione del sangue e la confessione: la connessione può essersi prodotta secondariamente. È notevole che la confessione non figura tra le operazioni che eseguisce il fattucchiere (*bhalā*) in occasione di malattie che si credono mandate in punizione da Karei.

[64] Dunque in un ambiente etnologico assai meno arcaico di quello dei Pigmei di Malacca.

[65] Un essere divino figura bensì in qualche caso in rap-

potto con la confessione dei peccati (il *bo* della terra presso gli Ewe, il nume *Mukasa* presso i Baganda, la 'dea' *Sedna* presso gli Eskimesi, lo spirito di una certa rupe presso gli Hupa), ma soltanto indirettamente, non nel senso che la confessione sia fatta a, o controllata da, questo essere divino. Presso gli Huichol la confessione è fatta dinnanzi al fuoco, che è il simbolo della divinità suprema, ma è anche il mezzo onde è eseguita in questo caso l'operazione eliminatoria concomitante della confessione.

[66] G. Bolinder, *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*, 1925, 140.

[67] L. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, Archiv für Religionswiss., 17, 1914, 453 sgg.; il Scheftelowitz usa il termine 'Sündenstoff'.

[68] Una leggenda degli Arunta (Australia centrale) narra di due uomini del *totem* dello sparviero i quali, avendo divorato uomini, donne e bambini del loro stesso *totem*, dovettero poi rigurgitare ogni cosa, liberandosi così nel modo più naturale di quel cibo ingoiato e proibito e degli influssi della sacralità totemica in esso contenuta, influssi esiziali, onde era veramente 'peccato mortale' quel ch'essi avevano commesso trasgredendo al precetto santissimo che vieta di uccidere e mangiare individui del proprio *totem*. B. Spencer, F. J. Gillen, *The northern Tribes of Central Australia*, London 1904, 472.

[69] Cfr. T. C. Hodson, Archiv für Religionsw., 12, 1909, 451.

[70] Schebesta, Archiv für Religionswiss., 1926, 220.

[71] Cfr. R. Pettazzoni, *La 'grave mora'. Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1, 1925, 1 sgg.

[72] Anche, p. es., nell'extispicio: Plut. *Ilar.*, 35, Verrium *Inab.*, VII, 18, Tacit. *Hist.*, II, 4. Cfr. Blecher, *De extispicio*, Giessen 1905, 217 sg.

[73] Preuss, *Forschungen zu den Kágaba*, 1927, 96, 423.

II.

America antica.

A). MESSICO.

1. DESCRIZIONE.

Fra le numerose divinità dell'antica religione messicana ci fu una dea chiamata *Tlaçolteotl*. *Teotl* significa 'divinità' e *tlaçolli* vuol dire 'sudiciume, immondezza, escremento': *Tlaçolteotl* era dunque la 'dea delle sozzure', *diosa de la vasura o desverguenças*[1]. Come 'sozzure' ed 'escrementi' sono da intendere qui i trascorsi libidinosi, gli atti sessuali nel loro aspetto meno legittimo e meno normale, e, comunque, peccaminoso. Questa assimilazione del peccato carnale all'escremento, che sarà stata suggerita da ovvie ragioni fisiologiche (cfr. Kágaba, p. 40), è documentata anche dalle pittografie dei cosidetti *Codici* messicani, dove il segno del *cuitlatl*, cioè 'escremento'[2], sta a significare appunto il peccato carnale. In fatti il peccatore carnale, usualmente rappresentato da una figura ignuda con vicino un serpente[3], è più specialmente caratterizzato come tale dal *cuitlatl* ch'egli tiene in mano[4], o porta alla bocca[5], mentre è in atto di evacuare, quasi a far intendere ch'egli si nutre del proprio sterco, co-

me quegli la cui vita si svolge fra le immondezze. La nudità e la compagnia del serpente sono proprie anche delle rappresentazioni della dea Tlaçolteotl[6]. Inoltre essa è designata altresì col nome di *Tlaelquani*, che vuol dire precisamente 'mangiatrice di sterco'[7]. Sotto un altro aspetto la natura eminentemente sessuale della dea Tlaçolteotl si esprime nella sua maternità, essendo essa rappresentata in atto di partorire[8] o di allattare[9].

A Tlaçolteotl era sacro il 14° giorno di ogni 'mese', intendendosi per mese il periodo di 20 giorni che costituiva la 18ª parte dell'anno messicano (360 giorni + 5). Avendo ciascun giorno un suo segno speciale, il giorno di Tlaçolteotl era sotto il segno del giaguaro (*ocelotl*). Per gli scopi augurali, cui serviva - in ispecie per trarre oroscopi - il 'libro' dei giorni buoni e cattivi (*tonalamatl*), i giorni dell'anno erano ripartiti anche in altri modi diversi: la ripartizione più usuale era quella di 260 giorni in 20 'settimane' di 13 giorni ognuna. Anche queste 20 'settimane' avevano ciascuna una divinità reggente (nonchè un proprio segno influenzante). Per la corrispondenza esistente fra le divinità delle 20 'settimane' e quella dei 20 giorni del mese, Tlaçolteotl era la reggente della 13ª settimana, o, per meglio dire, della 13ª sezione del *tonalamatl*[10]. Inoltre Tlaçolteotl presiedeva alla 5ª delle 13 ore in cui si divideva il giorno (in corrispondenza con i 13 cieli), - nonchè alla 7ª delle 9 ore della notte[11]. In un frammento di una *Histoyre du Mechique* utilizzata del Thévet (1502-1502) per la sua *Cosmographie Universelle* (1575)[12], frammento in cui sono registrate le divinità presidenti a cia-

scuno dei 13 cieli diurni, si trovano assegnati *« au cinquiesme* (cioè dunque al cielo di Tlaçolteotl) *cinq dieux chascung de diverse couleur »*. La cosa si spiega col fatto che Tlaçolteotl era concepita anche in forma plurima (cfr. il dio *Tlaloc* e i *Tlaloque*, ecc.), e precisamente quadrupla, come l'insieme delle quattro *Ixcuinanme*[13], cinque[14] con la stessa Tlaçolteotl che le rappresentava e che si chiamava essa stessa, con altro nome, *Ixcuinan*[15].

In base specialmente alle figurazioni pittografiche si può stabilire[16] - tanti sono gli elementi comuni dell'abbigliamento, dell'acconciatura, dei distintivi - che Tlaçolteotl era sostanzialmente tutt'una con un'altra dea, la quale è designata nelle fonti[17] (Sahagun 1, 8 ecc.) coi nomi di *Toci* 'ava nostra', *Teteo innan* 'madre degli dèi', *Tlalli iyollo* 'cuore della terra'. Già in questo ultimo nome, che sembra contenere una allusione al terremoto[18], appare manifesto il carattere etonico della dea. Ad esso accennano anche i nomi 'ava nostra' e 'madre degli dèi', se sono da intendere in rapporto alle generazioni degli uomini usciti dalla terra e nel suo grembo rientranti (come *teteo* 'iddii') dopo la morte nell'atto del seppellimento. Come la μήτηρ τῶν θεῶν (cfr. Δη-μήτηρ) dell'antico mondo mediterraneo, così la messicana *Teteo innan* = 'madre degli dèi'[19] era una dea-madre per eccellenza, era la terra non solo come madre degli uomini, ma anche come generatrice della vita vegetale. La sua festa, ch'era l'11ª dell'anno e cadeva nel settembre, era infatti una festa eminentemente agraria connessa con la maturazione e il raccolto del maiz. In tale ricorrenza *sacrificavan á las plantas y después de adoradas las llevaban*

á sus templos[20]. I riti[21] non erano meno sanguinari degli altri del culto messicano, ma si distinguevano per talune singolarità, tra cui una particolare accentuazione dell'elemento sessuale, che è invece estraneo agli altri culti messicani.

C'era una cerimonia preliminare che consisteva in una pulizia generale fatta con le scope: si spazzavano tutte le case in ogni angolo e adiacenza, tutte le strade, tutti i bagni, fossati, fonti e corsi d'acqua. Perciò la festa si chiamava *ochpaniztli*, cioè *alimpiamento, fiesta barrendera, dia de barrer*, festa della spazzatura, dello scopare (*barrer camino*). La scopa era infatti l'insegna della dea[22], che nei *Codici* è rappresentata in atto di impugnarla[23]. Anche taluni dei seguaci della dea sono rappresentati pittograficamente[24] con la scopa in mano[25], mentre con l'altra mano impugnano il loro enorme itifallo. Nella prima parte della celebrazione la dea era rappresentata da una donna vestita ed acconciata esattamente come la dea stessa (cioè come il suo idolo, che si venerava in una cappella fuori della città). Questa donna era affidata alle cure di sette vecchie che avevano l'incarico di farla stare allegra. Giunto il giorno della festa, essa era sgozzata, decapitata e scorticata dalle coscie in su; da questo momento e per tutto il resto della cerimonia subentrava a rappresentare la dea un sacerdote che indossava la pelle della vittima (la terra che si riveste di vegetazione?[26]). Dopo una finta battaglia fra i devoti armati di scopa e altri in arnese di guerrieri, tutti si trasferivano al tempio di Huitzilopochtli, dove si svolgeva il rito culminante, che simulava il parto di Toci (la terra fecondata dal Sole-Huitzilopochtli) e la nascita di

Cinteotl, il dio del maiz. Indi il corteo si recava al santuario suburbano della dea (*tocititlan*), donde, in una corsa finale, si spingeva sino ad un certo confine, al di là del quale erano deposte le scope.

O che fosse originariamente identica a Toci o che con Toci sia stata quandochessia identificata, Tlaçolteotl era dunque essenzialmente una dea della terra e della vegetazione, una dea della fecondazione, fecondata essa stessa e partoriente (p. 76), e quindi naturalmente associata con la vita sessuale. Di qui si svolse il suo aspetto venereo di dea degli amori, della lussuria, dei piaceri carnali peccaminosi concepiti come escremento e sozzura[27]: aspetto che si esprime appunto nei suoi nomi di *Tlaçolteotl* e *Tlaelquani*.

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui interessa da vicino la confessione dei peccati per due ragioni, e cioè: 1) perchè appunto con la dea Tlaçolteotl è associata la confessione messicana; 2) perchè i peccati di cui gli antichi Messicani si confessavano erano principalmente i peccati carnali.

Della confessione nell'antico Messico ci dà notizia il francescano Bernardino de Sahagun (nativo di Sahagun en Campos nel reame di León), il quale andò al Messico nel 1520, ed avendo appreso il *nahuatl*, raccolse una quantità di informazioni preziose fornitegli da indigeni e redatte in *nahuatl*, componendo così una vasta opera di cui poi diede egli stesso una traduzione, o piuttosto una parafrasi, in lingua castigliana[28]. In essa, e precisamente al capitolo 12 del Libro I e al capitolo 7 del Libro VI, troviamo i seguenti dati relativi alla confessione.

Ai sacerdoti di Tlaçolteotl, ch'erano anche indovini, facitori di oroscopi, predizioni e simili[29], ricorrevano coloro che desideravano confessarsi. Previa consultazione del *tonalamatl* per ottenere l'indicazione di un giorno propizio, nel giorno così indicato il penitente si recava di nuovo dal sacerdote (se era persona di riguardo, il sacerdote andava da lui), portando con sè delle legna per il fuoco, del *copalli* (incenso fatto con una specie di resina) da gettare sul fuoco, ed un *petlatl* nuovo (specie di stuoia o coperta) da stendere in un luogo accuratamente scopato. Terminati i preparativi, il sacerdote si sedeva sul *petlatl*, ed esortava il penitente a dire tutti i suoi peccati senza nasconderne alcuno, dal momento che egli si trovava alla presenza invisibile, ma reale, del grande iddio *Tezcatlipoca*, onniveggente e conoscitore di ogni segreto[30]. Il penitente giurava di dire tutto; indi, sedutosi di fronte al sacerdote, « cominciava ad esporre i suoi peccati nell'ordine in cui li aveva commessi, con chiarezza e senza fretta, come se recitasse lentamente una litania, scandendo bene le parole..... »[31].

Terminata la confessione, il sacerdote, che sulle cose udite era tenuto al segreto più assoluto, imponeva la penitenza. Questa doveva esser eseguita in occasione della festa delle *Ixcuinanme*, che è come dire (p. 77) di Tlaçolteotl. Nei quattro giorni prima della festa il penitente doveva osservare il digiuno; il giorno della festa doveva eseguire la vera e propria penitenza. Ecco in che cosa essa consisteva. Con una spina acuminata di agave (*maguey*) il penitente si perforava la lingua da parte a parte; indi - per impedire che la ferita si rimarginasse su-

Penitente (il dio Quetzalcouatl ?)
che si estrae sangue dalla lingua.
Rilievo di arte totonaka dalle rovine di Huilocintla (Vera Cruz):
E. SELER, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, III (Berlin 1908), p. 519, f. 3

bito, e dunque per far sì che il sangue seguitasse ad uscire - doveva pel foro così praticato far passare, l'uno dopo l'altro, tanti piccoli fuscelli ricavati da una pianta apposita detta *teocalçacatl* ('giunco del tempio')[31a]. Dopo passati attraverso la lingua, i fuscelli erano buttati via, gettandoseli il penitente dietro le spalle. Egli poteva anche congiungere preventivamente i fuscelli l'uno con l'altro per le estremità, e poi passarli così tutti di seguito attraverso la lingua, ripetendo eventualmente più volte l'operazione. Altrimenti egli poteva eseguire l'operazione stessa sulle orecchie, praticando un foro attraverso il padiglione auricolare e facendovi passare altri fuscelli[32]. Per maggior devozione e per completare la penitenza si consigliava al peccatore di dedicarsi per un anno al servizio divino ritirandosi presso qualche santuario: in questo periodo egli doveva ancora praticare l'estrazione del sangue ripetendo l'operazione due volte al giorno alternativamente sulle orecchie e sulla lingua[33]. Così i peccati gravi erano perdonati. Quelli più leggeri si scontavano con penitenze minori, come digiuni ed offerte votive (consistenti, p. es., in pezzi di carta), accompagnate da atti di adorazione dinnanzi alle imagini divine[34].

Altrimenti - dice ancora Sahagun - la penitenza dei peccati confessati poteva farsi «quando le dee chiamate *Ciuapipiltin* ('dame, matrone') scendono sulla terra». Queste *Ciuapipiltin*, chiamate anche *Ciuateteo* 'dee', erano[35] le rappresentanti divine (cinque di numero) delle anime delle donne morte di parto eroizzate, le quali, dimorando in occidente, accompagnavano giornalmente il sole dal meriggio al tramonto; sull'imbrunire esse scendevano

sulla terra frequentando i crocicchi e insidiando specialmente i bambini (per renderli deformi e malati, specialmente epilettici); ma sulla terra si aggiravano anche in certi giorni speciali cinque volte all'anno (in tali giorni i bambini non dovevano uscir di casa), sempre cagionando guai e sventure, fra l'altro eccitando gli uomini ad atti libidinosi e scandalosi[36], nel quale ultimo aspetto esse appaiono dunque affini a Tlaçolteotl. Anche nella festa delle *Ciuapipiltin*, come in quella di Tlaçolteotl, aveva luogo una estrazione di sangue: il sangue, che si estraeva dalla mammella sinistra o dagli occhi, era assorbito da piccole strisce di carta, che poi si raccoglievano e si bruciavano davanti alle imagini delle dee[37]. Le meretrici e le adultere andavano ignude di notte[38] ai crocicchi - dove appunto solevano aggirarsi le *Ciuapipiltin* - per far penitenza dei loro peccati.

Infatti nell'antico Messico, come presso parecchie popolazioni primitive studiate nel Cap. I (p. 51 sg.), i peccati che si confessavano erano in primo luogo i peccati sessuali. Questi ha in mente Sahagun quando parla, nei passi relativi alla confessione, di 'fetori e sudicerie', di 'sporcizie', di 'peccati gravi, enormi, sudici e nauseabondi..... che mandano un odore infetto'[39]: termini che manifestamente alludono agli escrementi (*cuitlatl*), con cui, come già dicemmo (p. 74), i peccati carnali erano assimilati.

Uno dei peccati carnali, l'adulterio[40], era anche considerato come delitto, e come tale cadeva altresì sotto la sanzione della legge civile. Secondo la legge azteca, come secondo la mosaica (Ezech. 16, 40; 23, 47; cfr. Giov. 8, 5 segg.), gli adulteri - per lo meno quelli sorpresi in flagrante - erano lapidati[41]. Il ri-

gore di questa sanzione era mitigato dalla religione. Infatti coloro che andavano a confessarsi ai sacerdoti di Tlaçolteotl ottenevano l'immunità di fronte alla legge. La remissione della pena era accordata per tutti i peccati commessi, ma solo per una volta tanto[42]: non che - così credo si debba intendere la notizia di Sahagun - fosse vietato al recidivo di tornare a confessarsi, ma soltanto una volta la confessione liberava dalla sanzione penale: ciò che in pratica avrà poi indotto i più a confessarsi una volta sola, e quindi - come sottolinea lo stesso Sahagun - preferibilmente in età avanzata[43].

Altri peccati gravi, oltre quelli della carne, non risulta dalle notizie di Sahagun[44] che fossero oggetto di confessione presso i Messicani, tranne uno solo: l'ubriachezza. Gli antichi Messicani avevano una bevanda inebriante, il *pulque*, che si otteneva (cfr. l'*hikuli* degli Huichol: p. 33) lasciando fermentare la linfa estratta dal fusto (*mezontli*) del *maguey*, ossia dell'agave (*metl*)[45], ma non da ogni specie di agave, anzi quasi esclusivamente da una determinata specie dalle foglie carnose (*Agave atrovirens* o *salmiana*), detta appunto *teometl* 'agave divina'[46]. L'uso del *pulque* non era consentito (tranne, moderatamente, ai vecchi) se non in circostanze straordinarie, cioè in occasione di certe solennità religiose, come la festa dei *Tlaloque*, iddii della pioggia[47], e quella di *Xiuhtecutli*, dio del fuoco[48]. Poichè essendo ubriaco l'uomo poteva commettere ogni sorta di delitti, anche l'ubriachezza cadeva sotto la sanzione penale: chi era colto in istato di ubriachezza era messo a morte[49]. Anche in questo caso la pena poteva essere condonata in no-

me della religione; e il condono si otteneva precisamente mercè la confessione, la quale, mentre assolveva il peccatore, accordava l'impunità al delinquente, imponendogli, se mai, soltanto una pena religiosa, che era la penitenza. La confessione era fatta, anche in questo caso, ai sacerdoti di Tlaçolteotl. La penitenza, invece, doveva farsi[50] agli iddii del *pulque*, cioè ai *Totochtin* ('conigli'). Come le adultere e le meretrici si denudavano nel far penitenza di notte alle *Cinaleteo* (p. 81 sg.), così il colpevole di ubriachezza doveva andare ignudo di notte a fare atto di adorazione dinnanzi agli idoli dei Totochtin, avendo soltanto un pezzo di carta sul davanti ed uno sul di dietro della persona, e, terminata la preghiera, doveva liberarsi anche di questi pezzi di carta gettandoli ai piedi delle imagini divine[51].

2. INTERPRETAZIONE.

L'estrazione del sangue da questa o quella parte del corpo - la lingua, le orecchie, il membro virile, il petto, le gambe, le braccia, le dita, le palpebre, le narici - era praticata dagli antichi Messicani in molte circostanze diverse, sia nelle feste e celebrazioni cultuali in onore di questa o quella divinità - Tezcatlipoca[52], Huitzilopochtli[53], Xochipilli[54], Yacatecutli[55], ecc. - da parte dei suoi sacerdoti e devoti, sia occasionalmente sui fanciulli[56] e neonati[57], o sul re nuovamente eletto[58], o su varie persone per procurar loro buona fortuna nella caccia al cervo[59], o sui rappresentanti di una tribù conquistata che venivano per la prima volta a fare omaggio al sovra-

no[60], o sui novelli sposi[61], o su coloro che, essendo senza prole, desideravano aver figli[62], oppure in occasione di una eclissi (specialmente di sole)[63], e nella inaugurazione di un nuovo edificio[64].

Questa pratica, che è documentata anche da rappresentazioni pittografiche e monumentali[65], aveva indubbiamente un carattere ed un fine eliminatorio. Insieme col sangue si voleva far uscire dall'organismo qualche cosa che nel sangue era contenuto e di cui il sangue era dunque il veicolo. Perciò il sangue che si estraeva dalle orecchie all'inaugurazione di un nuovo edificio era raccolto sull'unghia dell'indice e del medio, e poi lanciato nel fuoco oppure verso il sole, per farlo consumare, ciò che si chiamava *tlazcaltiliztli*[66]. Per ciò nel culto di Tezcatlipoca, quando i sacerdoti a mezzanotte, terminate le quotidiane adorazioni, si adunavano in apposito locale ed ivi procedevano all'estrazione del sangue (dalle gambe), dopo essersene spalmate le tempia, si recavano ad un piccolo laghetto, chiamato *ezapan* ('acqua di sangue'), per disperdere nell'acqua il sangue sgorgato[67]. Per ciò, anche, le spine di agave e le lame di obsidiana o d'altro che avevano servito all'estrazione del sangue non potevano adoperarsi più di una volta, e, dopo essere rimaste esposte per un certo tempo sui merli del muro di cinta dell'abitazione sacerdotale - confitte in appositi cuscini di erba -, erano poi raccolte e custodite in luogo appartato[68]. Ciò che si voleva così allontanare, eliminare e distruggere, era qualche cosa che poteva far male, qualche cosa d'impuro, cioè di 'sacro' secondo la concezione obiettiva della sacralità (p. 55). Così si spiega come la estrazione del sangue si praticasse

appunto – come anche presso i primitivi (p. 48 sg.) – nell'imminenza di un pericolo, in presenza dell'ignoto, nell'aspettazione di un evento desiderato o temuto, al cominciare di una vita nuova, di un periodo nuovo pieno d'incognite, ossia dunque in tutte quelle circostanze in cui conveniva trovarsi in istato di purità, ciò che si otteneva appunto eliminando, col sangue, l'impurità che vi era contenuta.

Già vedemmo (p. 10) l'estrazione del sangue (dai polpacci, ciò che anche nel rispetto formale trova un singolare riscontro nell'antico Messico) praticata dagli indigeni di Malacca in occasione di un temporale. In Africa essa è praticata (con due piccoli tagli sotto l'ombelico) dai Bechuana in vista della festa dell'anno nuovo (p. 4). Analogamente nell'America settentrionale la praticano (per escoriazione cruenta dell'avambraccio o del petto) i Yuchi in occasione di una festa della maturazione del grano (p. 30)[69]. Una festa della maturazione del maiz era del pari, nell'antico Messico, l'*ochpaniztli*, la 'festa della dea Toci' o Teteo-innan (p. 77 sg.). L'*ochpaniztli*, la 'festa delle scope', che cominciava appunto con una spazzatura generale delle case, strade, corsi d'acqua ecc., e terminava con una corsa al di là del confine – dove erano deposte le scope, restando così allontanata l'impurità da esse raccolta[70] –, era, almeno in parte, una 'festa' di espulsione dei malanni, cioè una di quelle celebrazioni eliminatorie che sono naturalmente associate alle feste di rinnovamento, perchè è appunto cacciando l'antico che si prepara la via al nuovo[71]. È notevole che nel corso della celebrazione dell'*ochpaniztli* si svolgevano delle finte battaglie fra i partecipanti,

e precisamente fra quelli che impugnavano le scope ed altri in assetto di guerrieri, e quindi forniti di vere e proprie armi: queste scaramucce che, per quanto simboliche, riuscivano tuttavia cruente avevano, a quanto pare[72], anch'esse uno scopo eliminatorio analogo e raggiunto con lo stesso mezzo, cioè con una effusione di sangue.

L'estrazione del sangue - dalla lingua e dalle orecchie - era praticata appunto in occasione della festa della dea Tlaçolteotl - l'equivalente di Toci - dai peccatori carnali come penitenza a loro imposta dai sacerdoti della dea, ai quali essi avevano precedentemente confessato i loro peccati. Ora comprendiamo nel suo vero valore questa 'penitenza': essa non è che un caso speciale del diffuso costume messicano della estrazione del sangue. Essa rientra dunque nella classe di quelle operazioni eliminatorie con cui troviamo associata la confessione presso i primitivi, e che già ci fornirono la chiave per la interpretazione della confessione stessa in rapporto alla nozione obiettiva e dinamistica del peccato come male (p. 30 sg.). Tale interpretazione si applica esattamente anche alla confessione messicana, nella quale infatti abbondano gli atti e i gesti di carattere eliminatorio. «Ecco» - dice il penitente nel preambolo che Sahagun gli fa pronunziare prima della confessione - «ecco che io *espello fuori* tutte le cose vergognose che ho commesso»[73]. Quando il sacerdote aveva confessato il peccatore e gli aveva imposto la penitenza, gli consigliava certe devozioni accessorie, tra cui quella, di cui ora comprendiamo il significato simbolico, di «scopare, pulire e mettere in ordine la casa..., scopare e portar via dalla

casa le immondezze e il sudiciume...»[74]. Il gettito dei fuscelli intrisi di sangue che il penitente si butta dietro le spalle, dopo averli passati pel foro della lingua o delle orecchie in penitenza dei peccati confessati, corrisponde assai da vicino al gettito delle schegge di legno e paglia sminuzzata che presso gli indigeni di Mkulwe il capo-famiglia disperde verso occidente dopo averle agitate nel ventilabro durante la recitazione dei peccati (p. 7), nonchè - in ambiente messicano 'moderno' - all'atto con cui il sacerdote degli Huichol getta nel fuoco il cordone su cui la donna ha fatto, a mo' di confessione, tanti nodi quanti furono i suoi amanti (p. 34). I fuscelli buttati erano ammucchiati e poi periodicamente - di quattro in quattro anni - bruciati, conservandosi poi le ceneri in luogo apposito[75]. Anche lo svestirsi, il denudarsi è un gesto di ovvio carattere eliminatorio, che già trovammo associato con la confessione presso i Bashilange (p. 3). Nell'antico Messico le peccatrici (adultere, meretrici) che andavano di notte a far penitenza nei crocicchi frequentati dalle Ciuapipiltin (Ciuateteo), si denudavano completamente[76]. Anche i peccatori dediti all'ubriachezza, dopo essersi confessati ai sacerdoti di Tlaçolteotl, andando a far penitenza di notte presso le imagini dei Totochtin (p. 84), si spogliavano tenendo indosso soltanto due pezzi di carta, che poi gettavano anch'essi ai piedi degli idoli, restando dunque completamente ignudi.

Un tratto caratteristico della confessione messicana è la sua quasi esclusiva limitazione ai peccati carnali. Questa trova abbondanti ed interessantissimi riscontri nella confessione quale è praticata da

popolazioni primitive d'America, d'Oceania (Sulka), d'Asia (Malacca) e d'Africa (p. 51 sg.), e va spiegata nello stesso modo, cioè con la natura stessa fisiologica del peccato carnale, per cui il male che se ne genera è innanzi tutto naturalmente un male patologico, un male dell'organismo, una malattia. In un ambiente di civiltà progredita, come è quello dell'antico Messico, la prevalenza quasi esclusiva del peccato sessuale nella confessione conferisce alla prassi penitenziale uno speciale carattere arcaico. Che il peccato sessuale sia causa di malattie a chi lo commette fu credenza diffusa presso gli antichi Messicani. In primo luogo vengono naturalmente le malattie veneree[77]. Nella ricorrenza della 'festa dei fiori' (*xochilhuitl*), che si celebrava annualmente in onore del dio *Xochipilli*, i devoti erano tenuti ad osservare scrupolosamente, oltre il digiuno, la continenza sessuale nei quattro giorni prima della festa; chi violava tale precetto doveva aspettarsi di essere terribilmente punito dal dio con ulceri, bubboni ed altre malattie veneree, nonchè emorroidi[78].

Anche la sterilità della donna, considerata come una forma patologica, fu ritenuta una conseguenza di qualche suo peccato[79], certamente - come presso gli Ewe (p. 2) - di un peccato sessuale, tanto è vero che come rimedio era usata l'estrazione del sangue dai genitali[80], quasi ad eliminare l'ostacolo od impedimento locale alla concezione. Forse fu questa - dai genitali - la forma originaria dell'estrazione del sangue come penitenza per peccati sessuali. Per le regioni di Tehuacan, Teutitlan e Cozcatlan si ha notizia che i giovani in età da prender moglie usavano « per devozione » perforarsi il mem-

bro *entre cuero y carne* e attraverso il foro così praticato passavano una corda grossa un dito e lunga fino a venti braccia; e se uno di essi non reggeva al tormento e sveniva, dicevano che ciò accadeva per aver egli già avvicinato qualche donna[81]: segno che lo scopo era appunto di eliminare col sangue, in vista del matrimonio, le impurità contratte in rapporti sessuali anteriori. Se come 'penitenza' dei peccati carnali dichiarati in confessione si praticava invece l'estrazione del sangue dalla lingua e dalle orecchie (così anche nella festa *xochilhuitl*: p. 89), anzi che dai genitali[82], può darsi che sia stata questa una modificazione posteriore[83].

Anche altre malattie si credeva procedessero dai peccati della carne. In un *Tratado de las Supersticiones y Costumbres gentilicias que viven entre los Indios naturales desta Nueva España escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarçon, año de 1629*[84], c'è un capitolo che tratta *De los males y enfermedades que proceden de amores illicitos*, dove sono specialmente considerate come prodotte da trascorsi sessuali talune malattie incurabili, tanto dei bambini (epilessia: cfr. sopra a p. 82) quanto degli adulti (consunzione), sia poi che il peccato - cioè il male-peccato - abbia agito per via diretta (*tlaçolmiquiztli*, «daño causado de amor y deseo»), restando colpiti dal morbo quelli stessi che l'avevano commesso (o i loro figliuoli: cfr. Yurok, p. 23), oppure per via indiretta (*netepalhuilitzli*, («[daño por] dependencia de otro»), cioè per incontro o compagnia o commercio avuto con peccatori carnali (o per essere questi stati presenti alla nascita di un bambino, ecc.)[85].

Secondo lo stesso *Tratado* anche ogni altro genere di disgrazie - la disdetta, la povertà, il cattivo raccolto, lo smarrirsi del bestiame, il non trovar da vendere le messi, il non avvantaggiarsi nei contratti, persino la difficile cottura degli alimenti - era considerato come conseguenza dei peccati della carne. Alla base di questa superstizione, che vigeva dunque nel Messico ancora al sec. XVII, sta sempre la fondamentale esperienza patologica di quello stato di depressione che suol tener dietro agli eccessi ed abusi sessuali, fiaccando le energie e rendendo l'uomo inetto alle imprese. L'idea che il commercio sessuale è controindicato ai fini del successo - idea che già trovammo attestata dal P. Hennepin per gli indigeni della Luisiana (p. 36) - è documentata altresì per l'antico Messico[86]. Forse anche la pena di morte - per lapidazione - che incombeva agli adulteri fu concepita come uno dei tanti mali che l'uomo si tirava addosso commettendo il peccato della carne[87], come infatti per stornare questo male comminato dalla società valse, per ovvia estensione, lo stesso mezzo - confessione e penitenza - che si applicava per stornare il male fisico, la malattia.

Anche l'ubriachezza, oltre la lussuria, era, secondo Sahagun, oggetto di confessione presso gli antichi Messicani (p. 83). Vero è che l'ubriaco non era ritenuto responsabile del male che commetteva[88], quasi non fosse lui ad agire durante l'ubriachezza, bensì - in lui - il *pulque* o, altrimenti detto, il dio - rispettivamente gli dèi - del *pulque*. Ma noi abbiamo già imparato a conoscere (p. 54 sg.) un mondo pel quale il peccato esiste anche se manca la consapevolezza e la volontà - cioè dunque la responsabilità - di pec-

care. Quando Sahagun argomenta che il male commesso dagli ubriachi non doveva essere considerato dai Messicani come peccato, egli sostituisce la sua idea - l'idea cristiana - del peccato a quella concezione arcaica, che doveva essere dunque ancor viva presso i Messicani del suo tempo: la concezione per la quale il peccato non è consapevolezza, responsabilità, soggettività, anzi è qualche cosa di oggettivo, nel caso specifico qualche cosa di inerente al *pulque*, che inevitabilmente investe l'organismo quando si beve il *pulque* (come inevitabilmente lo investe il peccato-sozzura quando si compie la funzione sessuale), e che dall'organismo si elimina mercè la confessione e la relativa penitenza, qui consistente in quel denudamento e in quel gettito di pezzi di carta - prima tenuti sul corpo ignudo - che sono altrettanti gesti di carattere indubbiamente eliminatorio, e come tali idealmente corrispondenti alla estrazione del sangue. Per questo, forse, l'ubriaco è, in un certo senso, inviolabile (Sahagun dice che non può essere offeso): è inviolabile perchè è 'sacro', ed è 'sacro' proprio perchè è peccatore, cioè investito di fluido peccaminoso, sempre secondo la concezione sostanziale ed obiettiva del male-peccato. Col prevalere della moralità su la sacralità, della religiosità morale sulla religiosità sacrale, il dominio della confessione si estese, generalmente, a molti peccati d'altro genere. In questa direzione non pare che si sia svolta l'antica confessione messicana, essendo essa rimasta limitata ai peccati d'ordine fisiologico, che sono naturalmente i più vicini alla concezione obiettiva del peccato (p. 89). Infatti, oltre la lussuria e l'ubriachezza, non si sa

di altri peccati gravi che fossero confessati dai Messicani. È, al pari della lussuria, anche l'ubriachezza è condizionata dall'esercizio di una funzione fisiologica: il bere. È notevole che lussuria ed ubriachezza compaiono associate anche in una notizia relativa alla antica popolazione degli Otomi, i quali facevano penitenza (di confessione non si fa parola) di questi peccati con astinenze, abluzioni (in locali appositi) ed estrazione di sangue dalle orecchie e dalle braccia[89].

3. SVOLGIMENTO.

Lussuria ed ubriachezza erano dunque i soli peccati gravi di cui si confessavano i Messicani ai sacerdoti di Tlaçolteotl. A Tlaçolteotl si faceva la penitenza dei peccati carnali; agli dèi del *pulque*, ai *Totochtin* si faceva la penitenza dei peccati di ubriachezza (p. 84). Fra Tlaçolteotl e gli dèi del *pulque* esisteva effettivamente un'affinità che si esprimeva anche nelle rappresentazioni pittografiche: gli stessi colori del viso, rosso e nero; la comunanza del *yacamezlli*, che era il caratteristico ornamento metallico in forma di mezzaluna pendente dal setto nasale[90]. La ragione di tale affinità è che tanto gli dèi del *pulque* quanto *Tlaçolteotl* o rispettiv. *Toci* (Toci è, fra l'altro, madre di *Cinteotl*, la divinità del maiz) sono divinità di carattere agrario, tra le quali corre a un dipresso il medesimo rapporto che fra Dionysos coi demoni suoi seguaci da un lato e dall'altro Demeter o rispettivamente la μήτηρ τῶν θεῶν (p. 77). In questo

comune fondo elementare di religiosità agraria trovano infatti spiegazione certe sorprendenti analogie che sono state constatate fra la religione messicana e talune religioni del mondo antico[91].

Questi elementi religiosi di spiccato carattere agrario non sono indigeni dell'area culturale strettamente messicana. Il santuario della dea *Toci*, in cui era custodito il suo idolo (p. 79), era situato, a México, alquanto fuori della città: in città la dea non aveva santuario proprio, essendo ivi adorata *en comun*[92] con altre divinità, e svolgendosi la parte principale della sua festa *ochpaniztli* nel gran tempio del dio Huitzilopochtli (p. 78). Nella già citata (p. 78 sg.) descrizione dell'*ochpaniztli*[93] quei partecipanti che, mentre impugnano con una mano il loro itifallo (cf. i seguaci itifallici di Dionysos), reggono con l'altra una scopa, e con ciò si rivelano più intimamente prossimi alla dea, perchè la scopa è l'insegna della dea stessa (p. 78), portano in testa un tipico berretto a punta, che li caratterizza come *Cuexteca*, Huaxteki[94], cioè come originari della regione chiamata appunto *Cuextlan*, l'odierna Huaxteca. D'altro lato, negli *Anales de Quauhtitlan*[95] si legge che del paese degli Huaxteki erano originarie le quattro *Ixcuinanme* (p. 77): « nello stesso anno... vennero (a Tollan) i demoni femminili chiamati *Ixcuinanme*, e, secondo quel che raccontano i vecchi, vennero dall'Huaxteca ». Ma le Ixcuinanme sono, come già sappiamo (p. 77), in forma allomorfa plurima, la stessa Tlaçolteotl, che si chiama anche (p. 77) *Ixcuinan*, appunto dall'huaxteco *Ix-cuynim* 'signora del cotone', essendo infatti Tlaçolteotl la patrona della lavorazione del cotone, rap-

presentata nelle pittografie con ciocche di cotone sulla fronte e sulle orecchie[96]. Questa dea Tlaçolteotl, tellurica ed agraria, questa dea della fecondazione ch'era anche la dea degli amori e della lussuria, e per ciò anche dei peccati carnali (p. 79), non era dunque una dea indigena, anzi *peregrina*[97]. Se, come appare da certi indizi, anche gli iddii del *pulque* presentano delle connessioni originarie col paese degli Huaxteki[98], noi vediamo qui delinearsi una complessa corrente di religiosità agraria la cui penetrazione nel Messico propriamente detto pare abbia avuto non piccola importanza per la storia della religione messicana. A tener vivo il ricordo di queste origini straniere avrà contribuito - insieme con l'ubicazione *extra moenia* del *Tocititlan* (p. 79) - la partecipazione all'*ochpaniztli* di devoti indossanti il tipico costume provinciale degli Huaxteki (anche l'itifallo avrà fatto parte del travestimento).

Il paese degli Huaxteki era, ed è, situato[99] in quella regione che, digradando da monte a mare ad oriente dell'altipiano dell'Anahuac, costeggia l'Atlantico sino a Vera Cruz. Che questa fertile regione costiera fosse effettivamente il centro della religione di Tlaçolteotl è attestato in maniera esplicita da Sahagun[100]. Tlaçolteotl, egli dice, non era adorata dai Chichimeki (genti pre-azteke di lingua *nahua* stanziate a nord di México). Altrettanto sconosciuta doveva essere nelle regioni occidentali (verso il Pacifico), se nel Michoacan i vecchi non erano in grado di affermare che il suo culto fosse ivi esistito. Esso esisteva invece - dice ancora Sahagun - presso gli Huaxteki, gli Olmeki e i Mixteki.

Quanto agli Huaxteki, la cui devozione ad una

grande dea terrestre è comprovata dai trovamenti archeologici nella odierna Huaxteca[101], Sahagun si esprime testualmente così: «gli Huaxteki adoravano ed onoravano Tlaçolteotl», ma «ad essa non si accusavano (cioè: non si confessavano) della lussuria, perchè non credevano che questa fosse peccato». Che si confessassero di altri peccati non è detto, ma non è escluso. E quanto alla non confessione dei peccati carnali (proprio l'opposto di quel che si faceva in México), credo che la testimonianza di Sahagun non sia da intendere alla lettera. È noto[102] che i culti agrari sogliono essere *ab antiquo* fortemente impregnati di elementi sessuali. La ragione di questo fatto sta in un rapporto che il pensiero primitivo stabilisce fra la vita umana e la vita della natura. A questo rapporto ideale corrisponde una prassi intesa ad influire magicamente sulla vita vegetale mercè atti simpatici della vita umana. Così avviene che il coito sia praticato come rito di fecondazione, cioè come operazione atta a promuovere simpaticamente le energie e capacità generatrici della terra-madre. Che anche i culti agrari che si celebravano nell'antico Messico fossero impregnati di elementi sessuali si rileva dalla descrizione dell'*ochpaniztli* (p. 78). Questo sessualismo è, anzi, una caratteristica che li distingue dagli altri culti messicani, - ciò che può servire, indirettamente, a confermare la loro diversità di origine. Infatti quei devoti della dea Toci che nella celebrazione dell'*ochpaniztli* compaiono in atteggiamento itifallico sono precisamente degli Huaxteki[103].

È che nella religione degli Huaxteki avesse gran parte l'elemento sessuale si rileva da altre

fonti[101]. Ciò non di meno le genti di Pánuco apparvero al *Conquistadór Anónimo* « *le più devote genti et osservatrici della religione loro di quante nationi habbia create Iddio* »[105]. Appunto in questa consacrazione e quasi santificazione del sesso - come elemento caratteristico di una religione della natura fecondata e feconda - non c'era posto per una concezione peccaminosa della funzione sessuale: non poteva essere peccato - e dunque non doveva essere confessato - ciò ch'era fatto in nome e in servizio della religione. Che all'infuori del rito e delle sue celebrazioni orgiastiche i rapporti sessuali, specie nelle loro forme anormali ed abusive[106], siano apparsi agli stessi Huaxteki anche nel loro aspetto peccaminoso, e come tali siano stati oggetto di confessione, è, nonostante la testimonianza di Sahagun, per lo meno possibile, se tale testimonianza va riferita partitamente ai soli atti sessuali esercitati ritualmente, cioè in funzione cultuale. È interessante, a questo proposito, constatare che anche le genti di Pánuco praticavano l'estrazione del sangue da varie parti del corpo, anche dalle orecchie e dalla lingua, ch'era la forma di penitenza usata, come sappiamo, in México precisamente per i peccati della carne[107].

I Mixteki, che avevano, al pari degli Olmeki (p. 95), il culto di Tlaçolteotl, praticavano altresì, sempre secondo Sahagun (VI, 7), la confessione, e precisamente in caso di malattia: quando erano ammalati, usavano confessarsi ad un sacerdote; questi, ch'era anche medico, indovino e astrologo (tali erano anche le funzioni e prerogative dei sacerdoti-confessori di Tlaçolteotl in México: p. 80), prescriveva

loro, a titolo di riparazione, il pagamento dei debiti e la restituzione di quanto essi si fossero indebitamente appropriati col furto, con l'usura e con la frode. Questi Mixteki non sono secondo il Seler[108] gli abitanti della vera e propria Mixteca (a sud di México, fra Guerrero ed Oajaka), bensì quelli di una regione chiamata anche oggi *Mistequilla*, cioè 'piccola Mixteca', situata più ad oriente verso l'Atlantico a sud di Vera Cruz, quasi in prolungamento del territorio costiero abitato dagli Huaxteki. La confessione in caso di malattia e la confessione di peccati contro la proprietà (dei peccati sessuali nulla è detto) sono, a quanto pare, tratti caratteristici della confessione mixteca rispetto a quella azteca.

I Totonaki[109], stanziati anch'essi, come i Mixteki e gli Huaxteki, nella regione costiera, adoravano accanto al sole, ch'era il loro dio principale, una dea della terra e della vegetazione[110], al cui culto erano specialmente adibiti due personaggi di età fra i 60 e i 70 anni, piuttosto 'monaci' - come sono designati dagli autori spagnuoli - che veri e propri sacerdoti, scelti dalla comunità per la loro vita esemplare, già ammogliati, ma ora vedovi, i quali passavano la vita in adorazione perpetua della dea, vivendo in solitudine, senza mangiare carne e senza parlare a chicchessia tranne quando qualcuno, afflitto da malanni, veniva a chiedere la loro intercessione per ottenere un sollievo alle sue pene[111]. Poichè la gran dea dei Totonaki, designata come *Centeutl*, 'divinità del maiz' e *Tonacayohua* 'conservatrice della nostra carne', cioè, metaforicamente, del maiz, era indubbiamente una dea della terra e della vegetazione, corrispondente a Tlaçolteotl; e poichè

la figura dei suoi ministri coincide con quella dei sacerdoti-medici-indovini di Tlaçolteotl presso gli Aztechi (p. 80) e i Mixteki (p. 97)[112], i quali per testimonianza esplicita di Sahagun (p. 97) esercitavano altresì l'ufficio di confessori: è assai verosimile, come ha mostrato il Krickeberg, che la confessione, pur non essendo esplicitamente attestata nelle fonti, esistesse tuttavia anche presso i Totonaki, essendo fatta precisamente ai 'monaci' della gran dea da coloro che ricorrevano a loro in caso di malattia od altre disgrazie[113].

Lasciando ora la costa per l'interno, troviamo praticata la confessione anche presso i Zapoteki, i quali erano stanziati nella regione di Oajaca. La notizia è fornita dal domenicano Francisco de Burgoa, che fu due volte Provinciale di Oajaca[114], e si riferisce ad un *pueblo* di Indios Cajonos situato nelle montagne sopra la città di S. Francisco, dove nel 1652 gli indigeni furono casualmente sorpresi a celebrare certi riti della loro antica religione pagana - che essi seguitavano ancora a praticare in segreto dopo un secolo e più dalla loro 'cristianizzazione' - e precisamente un rito di penitenza e confessione dei peccati che ricorreva una volta all'anno. Le operazioni si svolgevano davanti ad un idolo mostruoso (non è detto di quale divinità), in presenza del sacerdote. Si sacrificavano vittime, si offrivano piume di vari colori intrise di sangue estratto dalla lingua e dalle orecchie e si abbruciava incenso in numerosi bracieri. La confessione si faceva nel modo seguente: i penitenti, che si presentavano a chiedere perdono dei peccati commessi nell'annata, portavano una specie di piatto vegetale, fatto

d'erbe intrecciate colte appositamente, nonchè alcuni fili vegetali (*doblados del totomostle del mayz*), non molto lunghi, annodati a due a due pel mezzo. Questi fili annodati rappresentavano i loro peccati. I penitenti li ponevano sopra il piatto vegetale, e li aspergevano di sangue estratto dalla loro persona (già è stato detto che si estraevano sangue *de baxo de la lengua y detras de las orejas*)[115]; il sacerdote li presentava all'idolo facendo un gran discorso perchè la divinità accordasse il perdono per quei peccati che le erano offerti, e dopo un altro discorso di esortazione ai fedeli (questa profusione oratoria richiama quella dei confessori messicani secondo la descrizione di Sahagun: p. 80), la penitenza era terminata e si dava principio ad una gran festa. I fili annodati in rappresentazione dei peccati ricordano da vicino i cordoni annodati usati a scopo mnemonico nella confessione degli Huichol (p. 34), mentre la loro aspersione col sangue estratto dalla persona lascia intravedere, pur attraverso il gesto dell'offerta alla divinità, il fondamentale significato eliminatorio del rito. Caratteristico della confessione zapoteca è la sua ricorrenza annuale[116] in connessione manifesta con un rito di rinnovamento, ciò che può essere in rapporto con le origini agrarie di tutta la celebrazione.

La connessione col culto di una grande divinità femminile della terra feconda ricco di elementi sessuali sembra dunque caratteristica dell'antica confessione messicana. Quali che siano le sue origini prime, par certo che dalla regione costiera a popolazione e civiltà mista di elementi *maya* (Huaxteki)

e di elementi *nahua*, la confessione si sia propagata in una col culto della dea terrestre in altre parti del Messico. È probabile[117] che già in epoca pre azteca essa si sia introdotta presso varie genti di lingua *nahua*, penetrando poscia presso gli Azteki nel culto della dea Tlaçoltcotl. Se siano queste le sole origini della confessione azteca quale ce la fa conoscere Sahagun, o se invece la confessione di origine costiera e orientale - e, in ultima istanza, forse, meridionale (centro americana, yukateca?) - si sia in México incontrata con una pratica analoga di origine settentrionale (si pensi alla confessione nord americana in genere, p. 30 sgg., o, se si vuole, alla confessione di peccati sessuali presso gli Huichol, p. 35), è questione che rientra nel problema generale, e non ancora risolto, delle origini della antica civiltà messicana. Certo è che la confessione quale ci appare in México non è esattamente la stessa degli ambienti agricoli provinciali. Mentre da un lato essa conserva una impronta arcaica - specie nella sua limitazione ai peccati sessuali (p. 84) -, dal l'altro si presenta in una forma meno primitiva perchè più organizzata. Specialmente la sua organizzazione in forma istituzionale, voglio dire la sua interferenza con la legge penale, che accordava per una volta tanto il condono della pena capitale agli adulteri, se si fossero confessati ai sacerdoti di Tlaçoltcotl (p. 84), è testimonio di una più intima inserzione del costume di origine esotica nella vita sociale e civile del paese, e come tale sembra portare il segno dello spirito assimilatore e riformatore dello stato azteco.

Di grande interesse per la storia religiosa è l'incontro di due pratiche così simili e insieme così diverse quali sono l'antica confessione messicana di origine pagana e la confessione auricolare cattolica. Gli scrittori ecclesiastici spagnuoli[118] ci dicono che la prima introduzione della confessione auricolare nel Messico avvenne nel 1526, precisamente nella provincia di Tezcuco. Superate le prime esitazioni[119] e difficoltà, la confessione auricolare[120] si diffuse rapidamente presso gli indigeni - uomini e donne -, e presto il concorso divenne tale da arrecare molestia e fatica grande ai confessori[121], i quali spesso non bastavano alla bisogna, e per far più presto, poichè la lingua era molto difficile[122], si lasciavano presentare i peccati per iscritto[123].

L' esistenza della confessione pagana potè sotto un certo rispetto agevolare la introduzione della confessione auricolare cattolica presso gli indigeni (cfr. sopra a p. 26 a proposito degli Algonkini). Ma d'altro lato avrà proprio essa creato degli inconvenienti del genere di quelli che sono infatti segnalati da Sahagun. Citando[124] il caso frequente di adùlteri ed omicidi che si presentavano ai conventi e, dopo aver messo a disposizione l'opera loro per i più umili servizi, si confessavano dei loro peccati e non se ne andavano senza chiedere un biglietto firmato dal confessore, Sahagun mette in guardia i confratelli contro tale richiesta, come quella che non era suggerita dal desiderio di conservare un attestato e ricordo del sacramento celebrato, anzi traeva origine dal costume pagano, in cui la legge in certi casi accordava, come vedemmo (p. 83), impunità al peccatore in séguito alla confessione.

Quanto vivace fosse l'antico costume, ce lo dimostra il caso di sopravivenza osservato presso i Zapoteki nel 1652, e riferito, come già dicemmo (p. 99), da Francisco de Burgoa. Non per nulla il Burgoa in altra sua opera stampata a México nel 1670 lamentava che ancora al tempo suo i riti della Chiesa, « e specialmente i sacramenti del battesimo, della penitenza e del matrimonio », fossero inquinati da elementi profani e barbarici[125].

B). AMERICA CENTRALE.

Gli Huaxteki erano dei *Maya*[1], vale a dire appartenevano al gruppo etnico di quelle genti di lingua *maya-quiche*[2] da cui era costituito il grosso della popolazione dell'America Centrale. Poichè, come vedemmo (p. 100 sg.), dal paese degli Huaxteki o - più genericamente - dalla zona costiera dell'Atlantico penetrò nel Messico propriamente detto (Anahuac) una corrente culturale-religiosa che vi portò, insieme col culto della dea Tlaçolteotl, verosimilmente anche la confessione che vi era connessa, ecco prospettarsi la eventualità che le origini di quella corrente possano essere perseguite, oltre il paese degli Huaxteki, verso sud, in quella più vasta area centro-americana dove abitò il grosso delle genti maya, delle quali gli Huaxteki sono come un avamposto settentrionale rimasto incuneato in mezzo alle popolazioni di lingua *nahua*.

È un fatto che anche nell'America Centrale si trova diffusa la confessione dei peccati. Ed anche

nell'America Centrale i peccati che furono oggetto di confessione furono principalmente i peccati sessuali[3]: tanto che, quando si diceva 'peccato', s'intendeva *per antonomasia* il peccato della carne[4]. Vero è che oltre a questo si confessavano nell'America Centrale anche peccati d'altro genere, ciò che costituisce una differenza rispetto al Messico, o, se mai, trova un riscontro soltanto presso i Mixteki (p. 97 sg.). La confessione dei Mixteki presenta anche un'altra somiglianza con quella dell'America Centrale, ed è la sua applicazione ai casi di malattia, di cui nel Messico non si ha esplicita notizia. D'altro lato, mentre nel Messico la confessione dei peccati è strettamente connessa col culto di una speciale divinità (Tlaçolteotl), nell' America Centrale non si constata una simile connessione. Inoltre, mentre nel Messico la confessione era rigorosamente segreta (p. 80), la segretezza non fu, come vedremo, elemento indispensabile della confessione centroamericana.

1. CHIAPAS.

Nel Chiapas è attestato l' uso della confessione in occasione dei matrimoni. Siamo dunque, anche qui, in ambiente sessuale. La notizia è data da Herrera[5]: quando tutti - il cacicco, il sacerdote (fattucchiere), i promessi sposi e i parenti - erano convenuti nel *capul* o casa comunale, lo sposo e la sposa erano invitati a dire (dunque senza nessuna segretezza) *las cosas que avian hecho hasta aquella hora.* Sebbene lo sposo dichiarasse in questa occasione an-

che i furti eventualmente da lui commessi[6] (cfr. Mixteki: p. 98), erano naturalmente i peccati sessuali - *lo que tocaba á la luxuria* - che tenevano il primo posto. Lo sposo diceva se aveva avuto rapporti con la fidanzata e con quante altre donne e con quanti uomini. La sposa, dal canto suo, faceva altrettanto. Ciò ricorda l'uso degli Huichol (p. 34), presso i quali le donne e (separatamente) gli uomini confessano quanti e quali amanti hanno avuto, come pure il costume dei Bechuana (p. 4), dove la moglie (ed anche il marito) deve confessare le sue infedeltà coniugali per poter partecipare alla cerimonia annuale di purificazione e di rinnovamento (cfr. Algonkini p. 26 e Ojibway p. 29), mentre presso i Sulka è praticata la confessione - verosimilmente in materia sessuale - dai giovani nel rito della loro iniziazione (p. 18). In un certo senso anche il matrimonio è un *passaggio* ad una vita nuova e diversa, nella quale conviene entrare in istato di purità, e la confessione serve appunto ad espellere l'impurità (in questo caso impurità sessuale), allo stesso modo che la espelle l'estrazione del sangue, quale era infatti praticata, nel Messico, anche sugli sposi novelli[7] (p. 85).

2. YUCATAN.

Sulla confessione nel Yucatan c'informano principalmente due uomini di chiesa ch'ebbero una parte molto importante nella prima organizzazione del Cattolicismo nell'America Centrale: il domenicano Bartolomé de Las Casas, vescovo di Chiapas, nella sua *Apologética Historia de las Indias*[8], e il francescano

Diego de Landa, vescovo di Yucatan, nella *Relación de las cosas de Yucatán*[9].

La confessione si praticava specialmente in casi di malattia, quando lo stato dell'infermo era grave. Questo costume trova riscontro, come dicemmo, presso i Mixteki (p. 97), nonchè presso varie popolazioni incolte d'America e fuori d'America (p. 47). Il malato dichiarava i suoi peccati al medico stesso o al fattucchiere (le due funzioni saranno state generalmente riunite in una sola persona) o, in mancanza di questo, a qualcuno di coloro che lo assistevano, e cioè «i ragazzi ai loro padri, la moglie al marito, il marito alla moglie o ad uno qualsiasi dei suoi parenti»[10]. Se l'infermo dimenticava di confessarsi, i suoi parenti ed assistenti glielo rammentavano (De Landa). La confessione non era segreta, anzi si faceva in presenza di quanti si trovavano intorno al malato (De Landa); onde poteva avvenire che chi era stato l'amante di una donna maritata, se questa lo denunziava in confessione, incorresse nelle pene degli adùlteri (Las Casas). I rapporti avuti con una schiava non si confessavano, perchè la schiava era considerata come una cosa, di cui il proprietario poteva servirsi quando voleva (Las Casas). Una donna che, senza esser ammalata, si presentava a confessare di aver patito violenza denunziando il suo violatore, doveva fornire delle prove per essere creduta. Se la confessione era così intimamente connessa con lo stato patologico di chi la faceva che quasi non si concepiva che alcuno si confessasse se non era infermo[11], è facile vedere qui riflessa l'antica concezione obiettiva del male-peccato, cioè del male come conseguenza automatica del peccato, e

quindi sintomo del peccato, sintomo così importante e decisivo che l'assenza sua rendeva dubbia l'esistenza del peccato stesso. Tale aspetto patologico del peccato è particolarmente appariscente, come sappiamo (p. 89), nei peccati di natura fisiologica, quali sono appunto, in primo luogo, i peccati sessuali. Connessa con la vita sessuale è un'altra circostanza 'patologica' in cui nel Yucatan si praticava, a quanto sembra, la confessione, cioè quando una donna aveva un parto difficile[12] (cfr. Dágari, Wakulwe, Antambahoaka: p. 47). Anche peccati di carattere rituale, come la violazione dei digiuni di precetto, erano oggetto di confessione (Las Casas). Altri peccati non sessuali che pure si confessavano nel Yucatan erano specialmente il furto (cfr. Mixteki, p. 98), l'omicidio e la falsa testimonianza (De Landa)[13]. Del resto la confessione era praticata non solo per liberarsi da mali fisici, ma anche da ogni genere di disgrazie ed avversità[14].

La confessione si praticava nel Yucatan anche nella celebrazione del *caputzihil*. *Caputzihil* vuol dire 'rinascita'[15]. Si tratta di uno di quei riti che presso molti popoli, anche tra i meno civili, sogliono segnare il passaggio dei giovani dall'infanzia all'adolescenza, dall'ambiente femminile materno alla società dei maschi adulti. Come in altri riti di rinnovamento, di inaugurazione, di introduzione in un nuovo stato[16], nei quali il partecipante deve trovarsi in condizione di purità, così anche i ragazzi che erano ammessi al *caputzihil*, per lo meno i più grandicelli fra loro, dovevano a un certo momento fare, tra l'altro, una specie di confessione[17], in materia - a quanto sembra - sessuale. È notevole che

a questo antichissimo[18] e santissimo rito yucateco, che gli Spagnuoli assimilarono al battesimo cristiano e che effettivamente ricorda quegli altri riti di rinascita che furono nel mondo antico i misteri, andava, a quanto pare, associata, come nei misteri, una profonda e delicata esperienza religiosa, un sentimento che rendeva migliori[19], nonchè una serena speranza escatologica[20]: elementi, dunque, di una interiore religiosità, i quali, precisamente come nei misteri[21], non erano, come si vede, incompatibili con il carattere rudimentale e materiale delle operazioni di cui il rito stesso constava, fra cui c'erano delle operazioni eliminatorie destinate ad espellere dai ragazzi l'impurità, nonchè, in intima connessione con queste, la confessione.

Il *caputzihil* è descritto assai particolareggiatamente nell'opera già citata del vescovo De Landa[22]. Data l'importanza del rito, vale la pena di riferirne la descrizione per esteso.

I ragazzi. — Erano ammessi al *caputzihil* tutti i ragazzi del *pueblo* di ambo i sessi, dai tre anni in su, restando essi sino a quell'età affidati alle cure delle donne[23]. Fino alla celebrazione del *caputzihil* i maschi portavano in testa attaccata ai capelli del cocuzzolo una pallottolina bianca, e le femmine portavano un cordoncino sottile legato alle reni, da cui pendeva sui genitali una piccola conchiglia.

Il promotore. — La celebrazione del *caputzihil* dipendeva dall'iniziativa individuale di un padre che avesse un figlio da far 'rinascere'. Colui che desiderava compiere questo atto di devozione ed era disposto a sostenerne le spese, si presentava al sacerdote manifestando la sua intenzione. Il sacerdote

provvedeva a fissare per la celebrazione un giorno non infausto, e per quel giorno la annunziava a tutto il *pueblo*. Il promotore era tenuto ad osservare il digiuno (e la continenza) per 3 giorni prima e 9 giorni dopo la celebrazione.

Il personale officiante. — Oltre il sacerdote e il promotore avevano una parte speciale nella celebrazione del *caputzihil* un capo o presidente aggregato al promotore e quattro assistenti del sacerdote chiamati *chaces*, scelti l'uno e gli altri fra gli uomini anziani e più stimati del *pueblo*, in base al parere di tutti i padri dei ragazzi da 'battezzare', col gradimento del promotore e, rispettivamente, del sacerdote. Coloro che erano investiti di queste cariche, come pure tutti i padri dei ragazzi, erano tenuti ad osservare il digiuno e a non avvicinare le loro mogli nei tre giorni prima della festa. Un altro officiante, investito di una funzione speciale, era il *cayom* (p. 112).

Preliminari. — La celebrazione aveva luogo nella casa del promotore, e precisamente nel cortile, il quale per la circostanza era tenuto pulito e sparso di foglie fresche dell'albero *cihom*. In esso si riunivano tutti gli interessati, insieme con i ragazzi da 'battezzare'. Questi erano disposti, nel cortile, in fila, i maschi separatamente dalle femmine, rispettivamente sotto la sorveglianza di un padrino e di una madrina, scelti fra le persone anziane.

Rito di espulsione. — Il sacerdote procedeva anzitutto alla purificazione della casa mercè un rito di espulsione del 'demonio'. Su quattro sedili posti ai quattro angoli del cortile si sedevano i quattro *chaces*, tendendo un lungo cordone in modo che vi

restavano chiusi dentro i fanciulli, e con essi anche i padri loro, che andavano a raggiungerli scavalcando il cordone. Nel mezzo, sopra un altro sedile, si sedeva il sacerdote avendo accanto a sè un braciere[24] con un po' di maiz tritato e un po' di incenso. Tutti i ragazzi, maschi e femmine, si avvicinavano l'uno dopo l'altro, e ciascuno, avendo ricevuto dal sacerdote un po' di maiz e d'incenso, lo gettava nel braciere. Indi, levato il braciere e tolto il cordone, si versava un po' di vino in un vaso e lo si dava ad un indigeno che lo portasse fuori dal villaggio senza berne e senza voltarsi indietro[25]. Con ciò il 'demonio' era espulso.

Toletta del sacerdote. — Mentre si scopava il cortile sostituendo alle foglie di *cihom* quelle di un altro albero (*copo*) e stendendo stuoie, il sacerdote attendeva alla sua toletta. Finalmente egli appariva indossando una giubba di piume colorate ricamata con altre piume di colore diverso, e adorna di lunghe penne pendenti dall'orlo, e avendo in capo una specie di mitra anch'essa fatta di piume, e al di sotto della giubba molti lembi di cotone lunghi fino a terra come code, e in mano una specie di aspersorio - dal manico corto e ben lavorato - fatto con le code di certi serpenti.

Confessione. — I quattro *chaces* dal canto loro preparavano i ragazzi, ponendo in testa a ciascuno delle fascie bianche portate per questo scopo dalle madri dei ragazzi stessi. Indi a quelli che erano più grandicelli domandavano se avevano commesso alcun peccato o toccamento impuro, e, in caso affermativo, li 'confessavano' e li separavano dagli altri[26] (cfr. la

confessione nel rito d'iniziazione dei giovani presso i Sulka, p. 18).

Aspersione ed unzione. — Allora il sacerdote, intimato il silenzio e fatta sedere la gente, cominciava a 'benedire' con l'aspersorio i ragazzi con grande solennità. Dopo di ciò si alzava il presidente « eletto dai padri dei ragazzi » e, con un osso datogli dal sacerdote, faceva atto di battere nove volte sulla fronte a ciascun fanciullo; indi, bagnato l'osso nel liquido di un vaso che teneva in mano, senza proferir parola lo passava a ciascuno sulla fronte, nonchè sul viso e fra le dita delle mani e dei piedi. Esso liquido era fatto con certi fiori e con del cacao pestato e diluito mercè acqua 'vergine' (cioè tratta dalle cavità degli alberi o dalle pietre dei monti).

Emancipazione. — Terminate queste operazioni simbolicamente eliminatorie, il sacerdote toglieva ai fanciulli le fascie bianche che ciascuno aveva sulla testa ed altre pendenti dalle spalle con attaccata qualche penna di uccelli bellissimi e un po' di cacao; e mentre uno dei *chaces* raccoglieva tutte queste cose, il sacerdote con un coltello di pietra tagliava ai fanciulli la pallottolina che fino allora avevano portato sulla testa. Indi gli altri aiutanti del sacerdote con un mazzo di fiori ed un fumacchio che gli indigeni avevano l'abitudine di aspirare toccavano ciascun fanciullo nove volte, dandogli poi da annusare i fiori e da aspirare il fumacchio. Dopo di che raccoglievano i doni portati dalle madri, consistenti in cibarie, di cui davano a ciascun fanciullo un poco. Prendevano poscia un vaso di vino e, recatolo in mezzo, lo offrivano agli dèi, supplicandoli con devote preghiere di accogliere questo piccolo

dono da parte dei fanciulli; indi lo davano al *cayom*, il quale doveva berlo tutto d'un fiato.

Congedo dei ragazzi e banchetto finale. — Finalmente si congedavano per prima le fanciulle, alle quali le madri toglievano allora il filo o cordoncino che avevano sino a quel momento portato intorno alle reni, nonchè la piccola conchiglia pendente sui genitali; e ciò voleva dire che ormai esse potevano andare a marito. Congedati poscia i ragazzi, i padri distribuivano agli officianti e ad altre persone presenti le fascie adoperate per la celebrazione. Infine davano termine alla festa con un abbondante banchetto. Questa festa era chiamata *emku*, che voleva dire 'discesa di Dio'.

3. GUATEMALA.

Come nel Yucatan, così nel Guatemala era uso che si confessassero i malati. Se la malattia era lieve, veniva curata con erbe ed altri medicamenti. Se era grave, il medico diceva all'infermo: «Tu hai commesso qualche peccato», ed insisteva fino a che quegli si fosse confessato, magari di cose commesse molti anni prima, *y esto* - dice il Las Casas[27] con una frase che esprime efficacemente la concezione sostanziale del male-peccato - *era tenido por principal medicina, echar el pecado de su ánima para la salud del cuerpo*. Ricevuta la confessione, il medico, ch'era insieme fattucchiere e indovino, traeva le sorti per conoscere quale sacrificio dovesse essere offerto dal paziente.

Come presso i Dágari dell'Alta Guinea, gli in-

digeni Wakulwe (Africa Orientale) e gli Antambahoaka del Madagascar (p. 47), e come - per quanto vedemmo (p. 107) - nel Yucatan, così nel Guatemala la confessione era praticata altresì in occasione di un parto difficile. Una interessante descrizione di questo costume è data da Herrera: « quando una donna era di parto, la comare le faceva dire i suoi peccati; e se tuttavia non partoriva, faceva dire al marito i proprii; e se neanche ciò giovava, toglievano di dosso al marito i calzoni e li mettevano intorno alle reni della partoriente; e se questa ancora non si sgravava, la comare cavava sangue al marito e lo spruzzava ai quattro venti, facendo alcune invocazioni e cerimonie »[28]. Anche qui certo la confessione aveva uno scopo eliminatorio; e ciò che con essa o col suo concorso si voleva eliminare era, nel caso specifico del parto difficile, qualche cosa che impediva in certo qual modo il parto stesso, quasi ostacolandolo materialmente, quasi ingombrando ed ostruendo ed occludendo la via al feto: qualche cosa che verosimilmente si era insinuato nell'atto del peccato, quasi emanando dal peccato, s'intende dal peccato sessuale, che è quello in cui gli organi genitali sono fisiologicamente in gioco (cfr. Yurok, p. 23). E che così sia è confermato dalla notizia stessa di Herrera, dove è detto che quella partoriente tormentata era un'adultera, e agli otto adulterii da lei commessi saranno state appunto commisurate le difficoltà e le doglie del parto.

Infatti la estrazione del sangue, che vedemmo così largamente e variamente applicata nel Messico, era altrettanto diffusa nell'America Centrale, come risulta anche da qualche rappresentazione figurata[29],

oltre che dalle testimonianze di varii autori[30]. Nel Guatemala[31] si estraeva il sangue, 'per devozione', dalle braccia, dalle coscie, dai polpacci, dalla lingua e da altre parti del corpo[32]; e ciò facevano specialmente, su sè stessi, i sacerdoti, e in particolare il sacerdote supremo, a cominciare dal momento in cui egli era eletto[33]. Un caso speciale era quello del parto difficile, perchè in occasione di esso, come vedemmo, l'estrazione del sangue era praticata (sul marito) in concomitanza con la confessione. Si aggiunge che con la vita sessuale è, in certo qual modo, connessa anche la sterilità femminile (cfr. Ewe, p. 1 sg.); ed anche questa fu, al pari del parto, trattata con ambo le operazioni combinate, cioè con la estrazione del sangue più la confessione: non senza ragione, perchè la sterilità, rendendo impossibile la concezione, produce lo stesso effetto negativo del parto impedito, cioè la mancanza di prole. Riferisce infatti il Las Casas che, per aver figli, coloro che erano senza prole, oltre ad offrire in sacrifizio uccelli ed altre cose, si cavavano sangue da varie parti del corpo, e per di più ricorrevano per consiglio ai medici e fattucchieri, i quali, gittando le sorti, rispondevano che erano stati gli dèi a privarli di figliuoli a cagione di qualche loro peccato, e spesse volte li confessavano, dopo di che li mandavano a far penitenza[34]. Ed anche le 'penitenze' erano significative; chè la più usuale consisteva nel dormire separati dalla moglie per quaranta o cinquanta giorni, non mangiare cosa che fosse salata, mangiare pan secco, o solo maiz, star fuori per un certo numero di giorni in qualche grotta, dormire sulla nuda terra, stare un certo tempo senza bagnarsi.

Dal pericolo di morte per malattia passò forse la confessione ad essere praticata, nel Guatemala, in qualsiasi altro caso di pericolo mortale, p. es. quando uno, essendo in cammino, s'imbatteva in un animale feroce. In tal caso súbito dichiaravano i loro peccati; se accadeva loro di incontrare un tigre, confessavano dicendo: «io ho commesso tanti peccati; non uccidermi». Così un'indigena che, sentendo rumore all'uscio, andò ad aprire credendo fosse suo marito di ritorno, trovato invece un tigre, si mise a gridare: «Signore[35], non uccidermi, chè non ho più di tre peccati», dove i 'tre peccati' saranno da intendere come peccati carnali (adultèri) secondo il senso antonomastico della parola (p. 104). Questi ed altri fatti consimili, che sono interessanti anche come esempio di confessione senza confessore, sono riferiti - a scopo di edificazione - dal Las Casas e da altri[36] come accaduti ad indigeni già convertiti.

Di qui già si vede che, nonostante la conversione, persisteva l'attaccamento all'antico costume, il quale proprio nei momenti più critici - per così dire - riemergeva. Così in occasione della eruzione di un vulcano avvenuta al Guatemala il 26 dicembre 1581 si diedero, fra l'altro, uomini e donne, a confessarsi ad alta voce, senza l'intervento di alcun confessore[37], - ciò che è evidentemente un altro caso di reviviscenza dell'antica confessione provocato da circostanze eccezionali. D'altro lato, anche nell'America Centrale, come nel Messico (p. 102) e come nel Perù (p. 144), non è improbabile che la preesistenza di un'antica confessione pagana abbia contribuito a facilitare l'introduzione della confessione

auricolare cristiana[38]: per il Guatemala ciò è esplicitamente attestato dal Las Casas[39].

4. NICARAGUA.

L'*adelantado* Pascual de Andagoya († 1546) nella sua *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las Provincias de Tierrafirme ó Castilla del Oro, y de lo occurrido en el discubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perù y Nicaragua*[40], toccando della religione delle genti Nicaraguane, riferisce che vigeva tra loro il costume cruento di tagliuzzarsi la lingua con certe pietre aguzze come coltelli e di spalmare col sangue che ne usciva la statua aurea di una divinità collocata in un tempio; indi, dopo aver parlato del sacerdote addetto al culto di tale divinità, aggiunge che a questo sacerdote facevano una specie di confessione[41].

La confessione (nonchè l'estrazione del sangue: dalla lingua, dalle orecchie, dai genitali)[42] è attestata pel Nicaragua anche da G. F. Oviedo y Valdès[43], il quale riferisce i risultati di una inchiesta sulle effettive condizioni religiose degli indigeni, eseguita nel 1528 dal P. Francisco de Bobadilla per conto del governatore Pedrarias Dávila. Secondo le informazioni raccolte - per mezzo di interpreti - dal Bobadilla, gli indigeni, una volta raggiunta l'età da prender moglie, usavano confessarsi delle loro colpe. Ciò che li induceva a confessarsi - e la confessione aveva luogo il giorno stesso in cui era stato commesso il peccato, o il giorno seguente - era l'idea che, altrimenti, avrebbero potuto ammalarsi e mo-

rire, mentre dopo la confessione si sentivano liberati dalla colpa, come se non l'avessero commessa. I peccati che si confessavano erano principalmente quelli contro la religione: inosservanza delle feste, imprecazioni agli dèi per la mancanza di pioggia (cfr. Perù, p. 131 sg.), e simili. Il penitente si confessava stando in piedi. La confessione era strettamente individuale e segreta: il confessore non doveva rivelare a nessuno le cose udite. Il confessore imponeva una penitenza[44], che consisteva in una prestazione d'opera in servizio del tempio (portar legna, scopare, ecc.), ed era eseguita scrupolosamente. La confessione non si faceva ad un sacerdote, ma ad un anziano appositamente designato dalla comunità a questo ufficio di confessore. Egli era persona di grande autorità e dignità, e come distintivo dell'ufficio suo portava una *calebasse* appesa al collo. Non dimorava nel tempio nè in alcun luogo sacro, bensì in casa sua, e non doveva essere ammogliato[45]. Tutto ciò ricorda molto da vicino i due 'monaci' addetti al culto della gran dea presso i Totonaki, che probabilmente esercitavano, tra l'altro, anche l'ufficio di confessori (p. 98).

Per testimonianza degli autori spagnuoli, confermata dai dati della linguistica[46], una parte della popolazione del Nicaragua era formata da genti di lingua *nahua* venute dal nord. Anche nel rispetto culturale queste genti erano affini alle popolazioni del Messico[47] e diverse dagli altri Nicaraguani. La stessa diversità si notava anche - com'è naturale - nella religione[48]. Tutto ciò rende assai probabile che la confessione sia stata portata nel Nicaragua precisamente dagli oriundi Messicani. È notevole spe-

cialmente il fatto che il confessore era tenuto al segreto su quanto aveva udito in confessione: anche al Messico coloro che esercitavano l'ufficio di confessori - cioè i sacerdoti di Tlaçoltcotl (p. 80) - osservavano rigorosamente il segreto, a differenza di quanto generalmente si praticava, p. es., presso i Maya dell'America Centrale (p. 104).

C). PERÙ.

Notizie sull'esistenza di una confessione dei peccati presso le popolazioni del Perù si trovano - per quanto io ho potuto vedere - negli scritti di: Polo de Ondegardo, Fernando de Santillan, Christoval de Molina, Martin de Morúa, José de Acosta, Blas Valera - o chi altro sia l'autore della cosidetta *Relación Anónima* -, Herrera, Garcilasso de la Vega, Gavilan, La Calancha, Arriaga, Avendaño, Bernabé Cobo, Don Pedro de Villagómez.

Polo de Ondegardo scrisse nel 1571 le sue *Informaciones acerca la Religión y Gobierno de los Incas*, pubblicate da H. H. Urteaga in « Colección de Libros y Documentos referentes á la Historia del Peru », t. III, 2 voll., Lima 1916-1917; le notizie sulla confessione si trovano al cap. 5° (vol. I, p. 12 sgg.).

Fernando de Santillan, che andò al Perù intorno al 1550, compose verso il 1572 una *Relación del Origen, Descendencia, Política i Gobierno de los Incas*, pubblicata da Marcos Jiménez de la Espada in *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid 1879, 1-133; le notizie sulla confessione sono a p. 36 sgg.

Cristoval de Molina circa il 1580 scrisse una Memoria intitolata *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* sulla scorta di preziose informazioni ch'egli potè avere nella sua qualità di curato della parocchia di Nuestra Señora de los Remedios annessa all'ospedale per gli indigeni in Cuzco. Essa fu pub-

blicata in traduzione inglese da Sir Clements R. Markham (*The Fables and Rites of the Incas*) nella Serie della Hakluyt Society, vol. 48, London 1873 (sulla confessione a p. 15 e 63 sg.), e nell'originale spagnuolo - non sempre concordante con la versione inglese - nella già citata « Colección de Libros y Documentos referentes á la Historia del Peru », I, Lima 1916 (le notizie sulla confessione a p. 23 e 101 sg.: a queste si riferiscono le mie citazioni).

Fr. Martin de Morúa, dell'ordine della *Merced*, è autore di una *Historia del Origen y Genealogia Real de los Reyes Incas del Peru*, terminata nel 1590, e pubblicata nella stessa « Colección de Libros, ecc. », 2ª Serie, t. IV, Lima 1922: lib. III, c. 45, p. 218 sg. e c. 49, p. 228.

José de Acosta (1540-1600), nato a Medina del Campo, gesuita, vissuto al Perù dal 1569 al 1585, poi rettore dell'Università di Salamanca, è autore della *Historia Natural y Moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas; y los ritos, y ceremonias, leyes y govierno, y guerras de los Indios*, Sevilla 1590. Il cap. 25 del libro V tratta *De la Confessione, y confessores, que usavan los Indios*. - Traduzione inglese: *The Natural and Moral History of the Indies*, reprinted from the English translated Edition of Edward Grimston, 1604 ..... with Notes and an Introduction by Cl. R. Markham, Hakluyt Society, voll. 60-61, London 1880 (il capitolo sulla confessione è a p. 360 sg. del vol. 61). Le mie citazioni si riferiscono all'edizione originale, dove le notizie sulla confessione si trovano a p. 364 sg.

Blas Valera, nato verso il 1540 a San José de Chachapoyas nel Perù settentrionale da una dama peruviana della corte di Atahualpa e da un ufficiale spagnuolo, entrò nell'ordine dei Gesuiti, risiedette per circa dieci anni a Cuzco, poi passò in Ispagna a Cadice, dove morì nel 1597 o '98. Per la conoscenza perfetta ch'egli ebbe delle lingue indigene (il *kechua* fu la sua lingua materna) sarebbe un informatore preziosissimo. Disgraziatamente le sue opere non sono giunte integre fino a noi.

Notizie sulla confessione peruviana si trovano anche nella grande opera di Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*, Madrid 1601, specialmente Dec. V, lib. 4, cap. 5, p. 116.

Garcilasso de la Vega, figlio - come il Valera - di una dama in-

digena (appartenente alla famiglia degli Incas, ond'egli si chiamò 'l'Inca') e di un nobile ufficiale spagnuolo, nato a Cuzco nel 1539, passato in Ispagna nel 1560 ed ivi morto nel 1616, nei suoi *Commentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas... de su idolatria, leyes y gouierno en paz y en guerra*, Primera Parte, Lisboa 1609 (in traduzione inglese, *The Royal Commentaries of the Yncas*, First Part, nei voll. 41 e 45 della Hakluyt Society, London 1869, 1871) cita più volte l'opera principale del Valera - una *Historia del Peru* scritta in latino -, lamentando che essa fosse andata distrutta durante la presa e il saccheggio di Cadice per opera degli Inglesi nel 1596, e dichiarando di avere avuto sott'occhio alcuni frammenti superstiti del manoscritto originale, che gli sarebbero stati dati dal gesuita D. Pedro Maldonado de Saavedra. Lo studioso peruviano Manuel Gonzalez de la Rosa ha sfatato questa leggenda della distruzione del manoscritto, congetturando che essa sia stata inventata da Garcilasso per poter plagiare anche più liberamente l'opera del Valera (M. Gonzales de la Rosa, *Découverte de trois précieux ouvrages du métis péruvien Blas Valera, qu'on croyait détruits en 1596*, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 4, 1907, 197-202. Cfr. Markham, *The Incas of Peru*, London 1910, 14). Ma oltre ai copiosi ed ampi estratti della Storia del Perù riportati letteralmente da Garcilasso nel I e in parte del II Libro dei *Commentarios Reales*, di Blas Valera ci sarebbe pervenuta, secondo il De la Rosa, anche buona parte di un'opera originale, che si trova già citata nel 1629 come trattante *De los Indios del Peru, sus costumbres y pacificación*: essa è conservata in un manoscritto anonimo (oltre che mutilo) della Biblioteca Nazionale di Madrid, ed è stato pubblicato da M. Jimenez de la Espada, in *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid 1879, 137-227, col nome di *Relación Anónima*, sotto il quale essa è generalmente conosciuta. Questo scritto, cui conferisce un particolare valore il fatto che esso attinge direttamente alla tradizione indigena dei *quipus* attraverso l'interpretazione dei *quipucamayoc*, ha parecchie pagine (161 e 165-170) dedicate alla confessione degli antichi Peruviani.

P. Alonso Ramos Gavilan (agostiniano), *Historia del celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima 1621, I, 13, p. 69 sg.

Un altro agostiniano, Antonio de La Calancha, è autore di una *Corónica Moralizada del Orden de San Augustin en el Piru*, Barcelona 1639, preziosa specialmente per le notizie sulla religione delle genti costiere di Chimu: della confessione si parla al vol. II, c. 12, p. 376 sg.

Il gesuita Pablo José de Arriaga (1564-1622), che ebbe parte attiva nella estirpazione del paganesimo peruviano come *visitador* delle province di Yauyos (ovest) e Conchucos (nord) nel 1617-18, raccolse le sue osservazioni e quelle di altri ecclesiastici (Francesco de Avila per la regione di Huarochiri, Fernando de Avendaño pel territorio di Lima, ed altri) in un libretto intitolato *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Lima 1621, dove si trovano abbondanti notizie sulla confessione pagana.

La *Relación* dell'Avendaño, portante la data del 3 aprile 1617 e diretta all'Arcivescovo di Lima D. Bartolomé Lobo Guerrero, è pubblicata in *Relaciones geográficas de Indias: Peru*, I, Madrid 1881, p. 215 (in nota).

(La Relación dell'Avila, del 1608, è pubblicata nel vol. 48 della Serie della Hakluyt Society, pp. 121-147, e nell'originale spagnuolo nella Serie limense già più volte citata; essa non contiene notizie sulla confessione).

La *Historia del Nuevo Mundo* del gesuita Bernabé Cobo, terminata nel 1653 e pubblicata da M. Jimenez da la Espada, 4 voll., Sevilla 1890-1893, contiene notizie sulla confessione peruviana nel vol. IV, lib. 13, cap. 24, p. 89 sgg. (e cap. 18, p. 60 sg.).

Di D. Pedro de Villagómez, arcivescovo di Lima nel 1640, abbiamo una *Carta pastoral de Evortación é Instrucción contra las Idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima*, Lima 1649, pubblicata nella « Colección de Libros y Documentos », Lima 1919, con notizie relative alla confessione al cap. 44 (p. 157 sgg.) e al cap. 58 (p. 229).

In base alle fonti antiche è trattata la confessione peruviana nell'opera di Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851 (151 sgg.), pubblicata anche in inglese nella traduzione di Francis L. Hawks, *Peruvian Antiquities*, New York 1854.

R. Karsten, *The Civilisation of the South American Indians*, London 1926, 487 sgg. ha tentato di dare una teoria della confessione peruviana accentuandone l'elemento morale di fronte alla

spiegazione 'magica' e 'laica' del Frazer. È naturale che una teoria della confessione 'primitiva' non può senz'altro applicarsi alla confessione peruviana dell'epoca incasica. L'importante è, invece, che nella confessione praticata in un ambiente culturalmente così progredito come era il Perù al tempo degli Incas ci siano tanti elementi di carattere 'primitivo', come del resto riconosce anche il Karsten, e come risulterà meglio dalle pagine seguenti. D'altro lato, come abbiamo detto sopra (p. 79), concezione fisico-magica (del peccato e) della confessione primitiva non vuol dire disconoscimento del suo valore religioso, quanto al valore morale nel senso proprio della parola, esso sarà da riconoscersi alla confessione piuttosto nei suoi svolgimenti ulteriori.

1. DESCRIZIONE E INTERPRETAZIONE.

In alcuni degli autori sopra nominati si trova il termine *ichoco* per dire 'confessione' (Molina) e il termine *hucha*, «più correttamente *huchа*»[1], per dire 'peccato' (Santillan)[2]. Per dire 'confessore' il termine usuale è *ichuri*, *ychuri* o *ichuiri*[3] (meno frequentemente *auccahic*: p. 141): esso era usato specialmente nella regione di Cuzco; e forse è originario appunto di questa regione, essendo poi diventato di uso generale quando Cuzco divenne il centro dell'impero unificatore degli Incas. *Ichuri* (non dunque anche *ichoco*?) viene, secondo le fonti, da *ichu*, *hichu* 'paglia, erba, giunco'[4], e vorrebbe dire propriamente 'colui che coglie paglia', essendo la paglia adoperata in certe operazioni che il confessore eseguiva nello svolgersi della confessione, come ora diremo.

La confessione si svolgeva possibilmente in vicinanza di un corso d'acqua[5], talvolta in certe loca-

lità all'aperto appositamente riservate e designate col nome di *cayan*[6]. Gli indigeni si presentavano a confessarsi l'uno dopo l'altro (Avendano). L'*ichuri* confessava tutte le persone del suo *ayllu*, cioè della sua comunità o villaggio, compresa la propria moglie e il proprio figlio[7].

Il penitente portava con sè delle polveri di vario colore - polvere di conchiglie marine (*mullu*), cinabro (*paria*), polvere verde (*llaxa*) -, nonchè della *coca*, della *chicha* (bevanda fermentata), del grasso di montone e delle pastine di farina di maiz (*sanco*, *parpa*). Secondo Molina[8], il penitente portava le conchiglie di vario colore (*ymaymana mullu*) insieme con del maiz in grani di varie qualità: maiz bianco *paracay sara*, maiz nero *colli sara*, maiz rosso e giallo *cuma sara*, maiz giallo *puro sara*. Maiz e conchiglie erano poi ridotti in polvere dal confessore.

Il confessore stava seduto per terra e faceva sedere il penitente (Arriaga, Villagómez). Prese le polveri, le disponeva sopra una pietra levigatissima (Avendano). Allora il penitente pronunciava questa invocazione: « Ditemi, o pupi circostanti e piumini e condori che volate e gufi e civette, chè voglio confessare i miei peccati » (Avendano, Arriaga, Villagómez). Indi il penitente cominciava a dire i suoi peccati: mentre li diceva, teneva con due dita della mano destra alzata all'indietro una spina di *cactus* in cima alla quale era infisso un anellino od una pallina di *mullu* (conchiglia)[9]; finita la confessione, la porgeva all'*ichuri*. Questi rivolgeva al penitente un fervorino esortandolo ad emendarsi, e gli assegnava la penitenza; indi gli presentava la pietra con sopra le polveri, e il penitente le soffiava via[10].

Questa dispersione col soffio, che trova riscontro p. es. nel gettito di pagliuzze dal ventilabro (perchè siano disperse dal vento) presso i Wakulwe (p. 7) e, in ambiente sud-americano, nell'allontanamento di conchiglie e pietruzze presso gli Aurohuaca e gli Ijca (p. 29, 42)[11], è manifestamente uno di quei gesti di carattere eliminatorio con cui suole accompagnarsi la confessione nelle sue forme primitive. Esso non era il solo nella confessione peruviana. Alla dispersione delle polveri seguiva un'altra operazione che consisteva nello strofinare la testa del penitente con una pietra - portata dal penitente o già in possesso del confessore - chiamata *pasca*, cioè 'perdono'[12], e con della farina di maiz bianco, e nel lavargli poi la testa in un torrente o al confluente di due corsi d'acqua, chiamato *tincuna*. 'In altre provincie' (Avendano) pare che il penitente prendesse addirittura un bagno in un corso d'acqua, e la ragione addotta è proprio perchè *el agua llevaba sus pecados*. Anche secondo Molina il penitente (infermo), dopo aver recitato una formula d'invocazione agli *huaca* ed agli antenati[13], e dopo aver soffiato via le polveri, nonchè un po' di *coca* in onore del sole, della luna e delle stelle, ed aver offerto un po' d'oro e d'argento al 'Creatore' (*Viracocha*), ed aver fatto libazioni di *chicha* ed offerte di cibo in onore dei defunti sulle loro tombe oppure in casa propria, doveva andare a piedi, se ne era in grado, al confluente di due ruscelli (se no, eseguiva la stessa operazione stando in casa), ed ivi lavarsi il corpo con acqua e farina di maiz bianco, con che egli « vi lasciava la sua infermità »; e solo dopo di ciò aveva luogo la confessione, per-

chè, «se il penitente voleva liberarsi del suo male, doveva confessare tutti i suoi peccati».

Questo bagno o lavacro, di cui non potrebbe essere più evidente il carattere eliminatorio (cfr. Sulka: p. 19), si chiamava *upacuna*[13]. Quando si confessava uno che aveva un figlio ammalato (e per ciò appunto si confessava, perchè l'ammalarsi del figlio, al pari di ogni altro malanno, si credeva causato da qualche peccato del padre: il male del figlio come sintomo rivelatore del peccato del padre, cfr. p. 131), oltre a praticare l'*upacuna*, si sottoponeva anche ad una specie di flagellazione ch'era eseguita con certe ortiche da un indigeno deforme dalla nascita[14].

Non meno trasparente è il carattere eliminatorio di un'altra pratica che è attestata, in connessione con lo stesso *upacuna*, con specifico riferimento alle genti della zona costiera ('Yunca'). Essa consisteva nel deporre, allontanare e magari distruggere gli indumenti che si indossavano quando si commise il peccato. Un indigeno di un *pueblo de los llanos* riferì all'Arriaga che una volta il fattucchiere aveva condotto lui e sua moglie ad un grande canale, e dopo il lavacro aveva fatto loro indossare abiti nuovi (cfr. Sulka, p. 19) e lasciar quelli vecchi sulla strada, dicendo che così essi si sarebbero sbarazzati di tutti i loro peccati, e chi avrebbe preso i vestiti si sarebbe presi anche i peccati[15]. Secondo altre testimonianze, gli indumenti erano bruciati[17]. Sempre *en los llanos*, e precisamente *presso los Yuncas*, l'abbandono dei vestiti sulla strada serviva a liberare qualcuno dalla malattia[18]. Ciò conferma l'identità del male (fisico) col peccato, se la stessa operazione

eliminatoria poteva applicarsi per l'uno e per l'altro indifferentemente. In realtà nulla è più atto a farci intendere la concezione primitiva del male-peccato come sostanza malefica (p. 53) che questa possibilità di deporlo e indossarlo insieme con le vesti cui esso aderisce. Il costume, e con esso l'idea che lo ispira, è attestato anche in ambiente primitivo presso i Sulka della N. Brettagna, e già lo incontrammo nell'antico Messico, dove le donne adultere e le meretrici si denudavano nel far penitenza alle Ciuapipiltin, come pure si denudavano gli ubriachi nel far penitenza agli iddii del *pulque* (p. 84, 88). La nudità è infatti una caratteristica delle rappresentazioni del peccatore (carnale) nelle pittografie dei *Codici* messicani.

L'Inca, cioè il sovrano, e il *Huillac uma*, cioè il gran sacerdote (*vilahoma*), non si confessavano a nessuno, tranne in alcune circostanze eccezionalissime[19]. Di regola l'Inca dichiarava i suoi peccati direttamente al Sole (perchè poi il Sole li riferisse al *Viracocha*) e il *Huillac uma* al *Viracocha* od Essere supremo. In questa circostanza l'Inca praticava l'*upacuna*, e cioè: entrava in un ruscello e vi si bagnava, e dopo pronunziava queste parole, nelle quali è implicita l'idea della funzione eliminatoria attribuita all'acqua corrente: « Io ho detto i miei peccati al Sole; tu, o Ruscello, ricevili e portali al mare, donde non ricompaiano mai più » (Acosta).

La *Relación Anónima* nega - invece - recisamente[20] che l'*upacuna* facesse parte della prassi penitenziale, ma parla di altre operazioni, delle quali è altrettanto evidente il carattere eliminatorio: l'Inca si recava ad un ruscello o torrente portando

in mano un mannello di fieno fresco o di erba, ed ivi giunto parlava al Sole chiedendogli perdono delle sue colpe e promettendo di emendarsi e pregandolo di far sì che il ruscello o torrente le portasse insieme con quel pugno di fieno nell'abisso; ciò detto, sputava sul fieno e lo gettava nell'acqua[21]. Analogamente il *Huillac uma*, tenendo in una mano un mazzo composto di fieno, fiori ed erbe odorose, dichiarava - nel tempio - i suoi peccati all'essere supremo *Illa Tecce* (Illa Tici Uiracocha); indi, sputando nel mazzo, lo gettava nel fuoco, supplicando che il fumo portasse via i suoi peccati; le ceneri, dopo aver pronunziate certe orazioni, le gettava nell'acqua del ruscello o torrente. Sempre secondo la *Relación Anónima* questa procedura non era eccezionalmente riservata alle due autorità supreme, la civile e la religiosa, anzi si praticava su per giù nello stesso modo da ogni genere di persone, solo che per queste generalmente si aggiungeva la confessione all'*ichuri*. Questa si faceva (*Rel. An.* 165) vicino ad un corso d'acqua: l'*ichuri* coglieva un gran mazzo di fieno o d'erba e lo teneva nella destra, mentre con la sinistra reggeva una piccola pietra legata ad una fune o inserita in un foro praticato in un bastone (cfr. la *pasca* secondo Arriaga: p. 124). Sedutosi, l'*ichuri* chiamava il penitente, il quale si presentava tremando e si prostrava ai suoi piedi. Fattolo sedere, lo esortava a dire ogni cosa senza nulla nascondere. Finito che aveva il penitente di dire i suoi peccati, l'*ichuri* gli rivolgeva un fervorino, esortandolo ad emendarsi, a render onore agli dèi e ad obbedire al *Huillac uma* e all'Inca; indi gli assegnava la penitenza. Poi gli dava con la pietra

leggermente alcuni colpi sulla spalla. Infine entrambi, prima il penitente, poi il confessore, sputavano nel mazzo di fieno o di erba[22], e pronunciando l'*ichuri* certe orazioni ed imprecazioni contro il peccato, lo gettavano nel ruscello, pregando gli dèi di portarlo nell'abisso ed ivi nasconderlo per sempre (cfr. l'*oho harahi* nel Shintoismo giapponese: p. 171). In tal modo i peccati enunciati, ossia - per virtù magica della parola - rievocati e quindi resi passibili di eliminazione (p. 58), erano effettivamente eliminati col gettare il fieno nell'acqua corrente, quasi che in esso si fosse magicamente trasferita la sostanza peccaminosa già annidata nell'organismo, e il mezzo del trasferimento era lo sputo (cfr. Sulka, p. 18), mentre i colpi dati con la pietra sulla schiena al penitente (cfr. i Delaware p. 70 n. 39 e il rito yucateco del *capulzahil*, p. 111) pare concorressero a far uscire il peccato. Esattamente analoga era, nel caso del *Huillac uma*, l'applicazione del fuoco, onde il fumo perdendosi nell'aria compiva la medesima ed altrettanto definitiva funzione allontanatrice che compiva l'acqua corrente trasportando il male-peccato in fondo al mare, sia che esso fosse concentrato nel fieno, oppure, nel caso stesso del *Huillac uma*, nei residui della combustione[23]. L'azione del fuoco come operazione eliminatoria concomitante della confessione (essa era applicata nel Perù anche agli indumenti che il peccatore indossava quando commise il peccato, p. 138) trova riscontro presso gli Huichol (p. 34) e altrove[24].

Il mazzo di fieno od erba adoperato nella confessione sopra descritta ci riporta all'etimologia di *ichuri* da *ichu*, *huchu*, che vuol dire appunto 'erba,

heno, paglia', onde *ichuri* sarebbe propriamente '*el que cofe pajas*' (p. 122). Anche un'altra operazione era eseguita dal confessore con la paglia, e cioè: terminata la confessione, per verificare se questa era stata sincera e completa, l'*ichuri* prendeva un mannello di *ichu*, e ne faceva due parti, poi toglieva alternativamente una pagliuzza dall'una e dall'altra parte: se le pagliuzze risultavano pari di numero, la confessione era stata buona, se no, cattiva (Arriaga, Villagómez). La verifica della confessione poteva farsi anche in altri modi. P. es., il confessore prendeva l'anellino di *mullu* infisso sulla spina di *cactus* rimessagli dal penitente (p. 123), ne conficcava la punta nel suo scialle, indi premeva fino a che l'anellino si spezzasse: se si spezzava in tre parti, la confessione era buona; se in due, era cattiva (Arriaga, Villagómez). Quando la prova riusciva negativa, il penitente doveva ripetere la confessione (Cobo). In altre regioni (Arriaga) la verifica si faceva osservando il sangue di un *cuy* sgozzato (il *cuy*, *Cavia porcellus*, è una specie di coniglio, più piccolo del nostro). Anche la *Relación Anónima* afferma che, se il confessore sospettava che il penitente non avesse detto tutto, sacrificava un *cuy* od altro animale, ed esaminandone le interiora, indovinava che il penitente gli nascondeva qualche peccato, ed allora lo percuoteva con la pietra per fargli dire ogni cosa. Altrimenti il confessore raggiungeva lo stesso scopo stringendo forte con un cordone le mani del penitente legate dietro la schiena, oppure percuotendolo con un bastone o con una fune (Arriaga). La verifica si poteva fare anche gettando le sorti[25].

A coloro ai quali la prova riusciva sfavorevole erano inflitte delle penitenze che alcuni fra gli autori spagnuoli chiamano severe. Ora, è facile rendersi conto che le cosidette 'penitenze' sono essenzialmente delle vere e proprie operazioni eliminatorie. La cosa è di tutta evidenza quando si tratta di una penitenza corporale quale è nel Messico l'estrazione del sangue. Da questo punto di vista anche l'abluzione e il lavacro potevano essere considerati come 'penitenze': infatti l'Arriaga riferisce, a proposito dei gemelli e di altri nati in modo anormale (p. 134), che, inferendo il gelo, di cui essi erano ritenuti responsabili, i sacerdoti li facevano confessare, *y dávanles por penitencia que se lavassen*[26]. Le penitenze che ordinariamente si davano a chi faceva una buona confessione (senza bisogno di verifica) erano: il digiuno - per tre, quattro o sei mesi -, il divieto di gustare sale e *aji* (una specie di pepe), il divieto di usare con donne (Arriaga, Calancha, Cobo). In queste astinenze è lecito vedere altrettanti mezzi intesi a far durare per un tempo più o meno lungo quello stato di purità che mercè l'eliminazione della impurità era stato conseguito. Anche il ritirarsi per un certo periodo sui monti (Acosta, 367) poteva servire allo stesso scopo. Agli abbienti si preferiva assegnare come penitenza un'offerta da farsi ai vari *huaca* in stoffa, oro, argento e cibarie[27].

La confessione era praticata al Perù - come nell'America Centrale (p. 104) e presso i Misteki (p. 97) - principalmente in caso di malattia (cf. p. 47). Quando uno era ammalato, ricorreva all'*achuri*, il quale per prima cosa presagiva se egli poteva risanare o no,

e in caso di presagio favorevole procedeva, fra l'altro, alla confessione dell'infermo nel modo sopra descritto[28]. Si confessava anche il padre cui era ammalato un figlio, come già si è detto (p. 125), oppure il marito cui era ammalata la moglie, e la moglie cui era ammalato il marito[29]: sempre in base alla credenza che ogni sciagura fosse conseguenza dei peccati commessi, essendo la malattia dei familiari una sciagura anche pel capo-famiglia, onde anche in questi casi la sua confessione non era senza motivo utilitario (p. 40), come pure quando era fatta in occasione della malattia del *cacicco*, o capo-villaggio, secondo la credenza comune a molti popoli primitivi, che dal benessere del capo della comunità dipenda quello dei singoli membri. Onde, quando la comunità si allargò, nel Perù, fino a diventare l'impero degli Inca, invalse l'uso che, ammalandosi l'Inca, si confessassero tutti i sudditi di tutte le provincie[30], per assicurare, con la sua guarigione, anche la propria salute[31], per la stessa ragione di mistica solidarietà fra l'organismo sociale e il suo rappresentante onde altrove (Cina: p. 206) era invece il sovrano che, quando qualche calamità si abbatteva sul suo popolo, procedeva a confessare i propri peccati. Nè soltanto il male presente e reale spingeva alla confessione, ma anche quello che si delineava minaccioso in un futuro più o meno prossimo, onde, p. es., usava confessarsi chi stava per intraprendere un **lungo viaggio**[32].

Santillan[33] cita come occasioni in cui principalmente si praticava la confessione i geli e le siccità[34]. Un caso speciale della confessione commessa con preoccupazioni di carattere meteorologico era la con-

fessione dei gemelli (*curi* o *chuchos*, nel Cuzco *taqui huahua*), come pure dei nati pei piedi (*chacpas*) e dei nati col labbro leporino. Tutti costoro, la cui nascita era avvenuta in modo anormale, erano considerati come il frutto del peccato - naturalmente, dunque, di un peccato sessuale[35] -, e come tali si credeva che avessero una speciale influenza maligna sul tempo; onde, quando gelava, i sacerdoti li mandavano a chiamare e li rampognavano, perchè, se gelava, era per causa loro, cioè pel fatto che essi non si erano astenuti dal gustar sale ed *aji*; dopo di che li facevano confessare, nonchè digiunare ed astenersi dal coito per un certo numero di giorni[36]. L'elemento meteorologico è, a quanto pare, un tratto caratteristico della confessione peruviana[37] (cfr. Hupa, p. 23).

Un'altra occasione principale di praticare la confessione era nell'imminenza e alla vigilia di sacrifici e celebrazioni religiose, in ispecie di alcune grandi feste annuali, come quella delle Plejadi, che cadeva nel giugno all'epoca della massima visibilità di questa costellazione. All'influenza delle Pleiadi si attribuivano i geli che minacciavano le seminagioni; ond'esse erano chiamate, oltre che *llari illa*, anche *ccollca ccoyllur*, che vuol dire 'stella dei granai', e la loro festa si chiamava *oncoy-mitta*, cioè 'vicenda, turno dei malanni' (Avendaño), di quei malanni che le Pleiadi appunto dovevano stornare. A questa e ad altre feste di carattere agrario - p. es. quella che si celebrava circa l'epoca del Natale al cominciar delle pioggie in onore del tuono e del fulmine *porque embie pluvias* (Arriaga) - gli indigeni si preparavano con alcuni giorni di digiuno (cinque

o più a seconda delle consuetudini locali: Arriaga), durante i quali essi non dovevano gustare nè sale nè *aji*, e non dovevano dormire con le loro mogli. In questi giorni di digiuno si confessavano anche di tutti i loro peccati.

Una organizzazione speciale presenta la confessione quale fu praticata nel gran santuario di Titicaca dedicato al dio del Sole. Questo santuario aveva origini verosimilmente pre-incasiche (la regione era abitata da genti *Colla*), ma il suo grande splendore datava dal regno dell' Inca Topa Yupanqui, che ne aveva fatto uno dei principali centri religiosi dell' impero. Esso sorgeva sopra un'isoletta alla quale si accedeva dal *pueblo* di Copacabana, che era congiunto alla sponda del lago da una specie di istmo. Questo istmo era sbarrato da una muraglia, e alle porte di essa si trovavano dei guardiani che sottoponevano ad un primo interrogatorio i pellegrini, indi li consegnavano *á los confesores y penitenciarios que allí residian para este efecto, los cuales según la calidad de las culpas que confesaban, les imponían la penitencia* (Cobo), dando loro alcuni colpi sulle spalle con una pietra (cfr. p. 128) e ingiungendo loro di astenersi dal sale, dall' *aji* e dalla carne. Entrati i pellegrini nel *pueblo* di Copacabana, passavano all' isola sacra. Ma per giungere al tempio vero e proprio, dovevano attraversare altre tre cerchie di mura passando per le rispettive porte - *Pumapuncu* 'porta del leone', *Kentipuncu* 'porta dell' uccello mosca' e *Pillcopuncu*, 'porta della speranza' -, ciascuna delle quali era guardata da un sacerdote che sottoponeva i pellegrini ad una nuova confessione, dopo di che essi

erano finalmente ammessi a vedere da lontano, attraverso un'altra porta detta *Intipuncu* 'porta del sole', il simbolo sacrosanto della divinità solare[38].

Nel quadro della confessione peruviana il peccato carnale non ha una posizione così esclusiva come nella messicana (p. 82), o così cospicua come nella confessione dell'America Centrale (p. 104)[39]. Bensì è in gioco l'elemento sessuale nella confessione dei gemelli (p. 132), perchè uno di essi era considerato come figlio del fulmine (per questo sarà stata attribuita ai gemelli un'influenza sui fenomeni meteorici), e quindi in certo qual modo come frutto di un 'peccato' carnale. Peccati sessuali sono inclusi senza alcun rilievo speciale nelle enumerazioni dei peccati confessati dai Peruviani secondo i vari autori. La lista più ampia è data dalla *Relación Anónima*:

adorare altre divinità all'infuori di quelle riconosciute dallo stato[40];
parlar male di qualche divinità[41];
imprecare o maledire a sè o ad altri;
invocare maledizioni su di sè a scopo di menzogna davanti al giudice (p. es. 'che la terra m'inghiottisca', 'che il fulmine mi squarti');
non celebrare le feste[42];
non attendere ai sacrifici prescritti;
sottrarre al sacrificio le offerte e le vittime dovute;
profferire ingiurie contro il padre e la madre, i nonni e gli zii;
non ubbidirli;
non soccorrerli nelle loro necessità;
non obbedire agli ordini del *Huillac uma* e del *hatun huillac*;
insolentire contro questi ed altri (minori) ministri del culto;
non obbedire al re[43];

partecipare ad un'azione di rivolta contro il re;
parlar male del re e mormorare contro di lui[44];
uccidere un fanciullo od un uomo adulto tranne che in giusta guerra[45];
uccidere un giudice per vendetta;
cagionare un aborto, massime se la donna è già incinta di tre mesi;
stupro di una vergine[46];
stupro sacrilego di una vergine 'vestale' (*mamacuna*);
rapporti con una donna maritata o di un uomo ammogliato con altra donna qualsiasi[47];
far violenza a una donna, sia pure una meretrice;
rapporti con una vedova o una nubile o una mondana[48];
commettere il peccato nefando con un uomo o con animali;
rubare pel valore di una misura (*fanega*) di maiz o di patate[49];
assaltare alle strade;
saccheggiare in guerra senza il permesso del proprio capitano;
mormorazioni gravi;
menzogne dannose;
stare in ozio per un certo tempo dell'anno;
trascurare i propri uffici ed occupazioni.

Come si vede, questo elenco - cui sono da aggiungere, in base ad Ondegardo, Acosta, Herrera, Calancha, Cobo, per lo meno i peccati di veneficio e di sortilegio dannoso (*dar yeruas, y hechizos*) - segue a un di presso l'ordine del Decalogo: in ciò, come in parecchi altri punti, la *Relación Anónima* risente della mentalità ecclesiastica del suo Autore (certamente un gesuita, anche se non fu proprio Blas Valera)[50].

Alla stessa mentalità è da attribuire l'insistenza di certi autori sopra i peccati d'intenzione e di pensiero (cfr. America Centrale, p. 158 n. 13): vero è che generalmente è detto che i Peruviani non li confessavano (Acosta, Arriaga, Villagómez, Cobo,

Herrera), ma la *Relación Anónima* afferma che essi erano confessati dalle persone appartenenti alle classi elevate. Ondegardo, seguito da Acosta, dice esplicitamente che i Peruviani cominciarono a confessarsi dei peccati di pensiero soltanto dopo l'introduzione del Cattolicesimo[51].

L'adorare divinità non riconosciute, il parlare irriverentemente di una divinità, il partecipare ad una azione rivoltosa contro il re, lo stupro sacrilego di una 'vestale' erano peccati la cui confessione doveva farsi al *Huillac uma* o gran sacerdote; lo stupro semplice di una vergine doveva essere confessato ad uno dei suoi vicari (*hatun huillac*)[52].

2. SVOLGIMENTO.

All'infuori di questi casi eccezionali i peccati erano confessati all'*ichuri*. Gli *ichuri* non erano dei sacerdoti, non erano una categoria speciale di quegli *huillac* (*villac*) che costituivano il corpo sacerdotale e tra cui si eleggevano le supreme autorità della gerarchia ecclesiastica, quali appunto il *Huillac uma* e gli *hatun huillac*, che erano i suoi vicari, in numero di dieci o dodici. Gli *ichuri* si reclutavano invece fra un personale di rango inferiore, quello dei cosidetti *huatuc* o indovini, il cui compito era principalmente di ottenere presagi e formulare predizioni. A questo proposito è da ricordare che anche nel Messico erano indovini, facitori di oroscopi, ecc. quei 'sacerdoti' di Tlaçolteotl che ricevevano le confessioni (cfr. Totonaki, p. 98).

Gli *huatuc* erano tenuti, al pari dei sacerdoti, al

celibato, per lo meno durante il tempo in cui esercitavano il loro ufficio[74]. Ce n'erano di varie specie secondo le provincie, e si chiamavano con vari nomi (*calpariau, virapiricuc, achicoc, camasca, yacarcacs*) in rapporto coi differenti sistemi praticati per interrogare il futuro[75]. *Huatuc* in senso proprio si chiamavano, a quanto pare, quelli che consultavano gli oracoli. Altri, che divinavano dal volo degli uccelli e dalle interiora di certi animali, si chiamavano *hamurpa*. Tra questi *hamurpa* appunto si sceglievano gli *ichuri*. Essi erano nominati «così nel Cuzco come in tutte le altre provincie» dal *huillac uma*. Per assicurarsi che gli *ichuri* fossero all'altezza del loro ufficio, il *huillac uma* li faceva preventivamente esaminare da una commissione composta di un *hatun huillac* e di quattro *amautas* — ossia dottori — sulle cose della religione, specialmente sulle varie qualità di peccati e penitenze relative. A confessori delle vergini in clausura (*aclla* e *mamacuna*) erano destinati soltanto degli eunuchi, oppure persone che avessero fatto voto di castità perpetua, preferibilmente se avanzati in età. Il *huillac uma* poteva allargare o restringere a suo talento le facoltà degli *ichuri*[76].

Se in questo ambiente interamente dominato e controllato, come si vede, dall'elemento sacerdotale la confessione era tuttavia esercitata dagli *ichuri*, che non erano sacerdoti (solo eccezionalmente — come vedemmo, p. 136 — per certi peccati speciali la confessione era riservata alle supreme autorità sacerdotali), bisognerà dire che essa dovette essere *ab antiquo* una funzione propria dell'*ichuri* e per ciò avrà potuto mantenersi sostanzialmente tale anche

in un regime in cui gli *ichuri* - e tutti gli *huatuc* - restarono subordinati ad altre autorità ecclesiastiche. La confessione peruviana (e lo stesso si può dire, forse, della messicana) è dunque, secondo ogni verosimiglianza, di origine extra-sacerdotale e pre-sacerdotale; essa ci riporta ad un ambiente religioso arcaico in cui la figura centrale non è il sacerdote vero e proprio, bensì il suo precursore, il fattucchiere-indovino. Di questo loro originario carattere di *confessores hechizeros* (Acosta) gli *ichuri* conservarono qualche tratto, p. es. nella indagine preventiva che essi facevano per scoprire la causa di una malattia, e poi in quella verifica della confessione (p. 129) che è un aspetto caratteristico dell'antica confessione peruviana (qualche cosa di simile presso gli Ijca[56] e forse presso i Wakulwe: p. 8).

Tutto ciò concorda, del resto, con quanto altrimenti sappiamo della confessione dei peccati quale fu praticata in ambienti culturali assai primitivi (Cap. I), e riesce poi comprovato per altra via. Non per nulla Fernando de Santillan, mentre rifugge dall'assimilare la originaria confessione peruviana a quella cattolica[57], le dà per isfondo le molte superstizioni del popolo peruviano. Quando pioveva - egli dice -, o quando il gelo minacciava di essiccare le piante, qualcuno si presentava al *curaca* - cioè, al capo - e ai fattucchieri, dicendo: «la tale - o il tale - ha qualche peccato (*hocha*), e per questo non piove»; l'individuo così denunziato era condotto dinnanzi al confessore e si confessava; oppure si presentava spontaneamente, e, anche se non sapeva precisamente che cosa avesse commesso di male, tuttavia si accusava al confessore, ritenendo che ciò gio-

vasse a far cessare le intemperie o a stornarle; nel che è implicita l'idea tipicamente primitiva del peccato involontario e non saputo, e tuttavia confessato in presenza o nell'imminenza di un male che ne è il segno rivelatore (p. 54).

Santillan aggiunge che la confessione era tutt'altro che generale presso i Peruviani, ciò che si comprende benissimo di una confessione che, per essere suggerita dalla presenza o dalla minaccia di un male, era naturalmente occasionale e sporadica. Altrettanto comprensibile è che una tale confessione non avesse bisogno di essere segreta: in Santillana non c'è il minimo accenno all'esistenza di un segreto confessionale; Garcilasso conosce soltanto delle *confessiones públicas*[58]; Molina afferma in termini espliciti che le confessioni si facevano pubblicamente, e soltanto chi aveva sulla coscienza qualche delitto capitale lo confessava in segreto al fattucchiere[59].

Or se in altre fonti invece è detto che *a*) la confessione era praticata da tutti[60], e *b*) i confessori erano tenuti ad osservare scrupolosamente il segreto[61] - due proposizioni esattamente antitetiche a quanto è attestato da Santillan e da altri -, la contradizione sarà da risolvere ammettendo l'esistenza di due tipi diversi nella confessione peruviana: quella confessione occasionale e facoltativa di tipo arcaico di cui abbiamo messo in evidenza le tracce, ed una confessione rigorosamente organizzata sotto il controllo sacerdotale, alla quale ben si addice l'osservanza del segreto insieme con la generalità (obbligatorietà?) della pratica.

Se poi questo dualismo tipologico vogliamo tra-

durlo in termini di spazio e di tempo, ci soccorre anzitutto una notizia preziosa di Molina, il quale cita espressamente una regione del Perù come quella in cui si praticava la confessione segreta, cioè la regione di Cuzco[62]. Cuzco fu il cuore, e forse anche la culla, dell'impero degli Incas: « gli Incas », dice ancora Molina - e per Incas sono qui da intendere tutti i membri della gente cui apparteneva il sovrano -, « gli Incas e tutti quelli di Cuzco si confessavano in segreto »[63]. Infatti una confessione segreta e rigorosamente controllata dai sacerdoti è in armonia con quello che fu lo spirito e lo stile della politica di governo degli Incas, ed è naturale che questo spirito e questo stile si manifestassero in modo più cospicuo in quegli ambienti che erano sia socialmente sia localmente più vicini agli stessi Incas. Forse la confessione fu anch'essa, insieme con lo spionaggio segreto[64], un *instrumentum regni*; infatti fra i peccati gravissimi di cui, secondo la *Relación Anónima*, era riservata la confessione al *Huillac uma*, figura il peccato di lesa maestà (p. 136). Se dunque esistè realmente al Perù, indipendentemente dalla confessione sacramentale introdotta dal Cattolicismo, una confessione *auricular segreta*[65], essa sarà esistita, secondo ogni verosimiglianza, in un raggio di luogo e di tempo coincidente con quello dell'impero degli Incas.

D'altro lato, sempre secondo Molina, a Cuzco stessa la gente *por la mayor parte se confessavan con los yndios de Huaro hechiçeros que para ello dedicados tenian*. I fattucchieri ci riportano alla forma primitiva, pre-sacerdotale, della confessione. Più che in ogni altra parte del Perù, essi appaiono

in voga, secondo Acosta, nelle provincie del Collasuyu, ch'era la regione meridionale dell' impero. I Collas, infatti, dovevano essere particolarmente dediti alla pratica della confessione, se le fonti, riferendo la notizia che « quando l'Inca era ammalato, si confessavano tutte le province » (p. 131), aggiungono: « e specialmente i Collas »[66]. I Collas sono anche menzionati come i soli presso i quali - a differenza di ciò che si verificava nel Cuzco e nel Chinchaysuyu (la parte settentrionale dell'impero) - c'erano anche delle donne che confessavano (altre donne)"[67] (cfr. la moglie che confessa il marito al Yucatan, p. 106, la comare che confessa il marito al Guatemala, p. 113). A questo proposito conviene ricordare altresì che la regione di Titicaca, dove la confessione ricevette quella organizzazione caratteristica che sopra vedemmo (p. 133), era abitata dai Collas. Cobo dice addirittura[68] che dovevano essere i Collas *los inventores* della confessione, *porque universalmente eran tenidos por mejores maestros deste oficio*.

Ma anche la regione occidentale e costiera, che fu verosimilmente il centro più antico della civiltà peruviana, è da tenere in considerazione a proposito della confessione primitiva. Ad essa si riferiscono, per la maggior parte, i dati relativi alla confessione che si leggono negli scritti di Arriaga, Avendaño, Calancha. A questa zona, abitata dalle genti 'Yunca', appartiene, a quanto pare, il termine *aucachic* come equivalente del cuzcano *ichuri*, col senso di 'confessore'[69]. Ad essa appartiene forse anche quel culto delle Pleiadi con cui abbiam visto associata la confessione (p. 132), culto che è comune anche ad altre popolazioni dell'America meridionale fuori del

Perù - p. es. ai Guarani -, e che certamente risale all'antico fondo pre-incasico della religione peruviana, in seno alla quale sopravisse poi non soltanto alla riforma religiosa degli Incas - che impose il culto del sole come religione ufficiale a tutto l'impero -, ma anche alla introduzione del Cattolicesimo, se ancora nel sec. XVII, a testimonianza dei *visitadores* Avendaño e Arriaga, la festa delle Pleiadi era celebrata simulatamente dagli indigeni all'ombra del culto cattolico, in coincidenza con la festa del *Corpus Domini*[70].

Quel clima storico in cui si produsse la riforma religiosa degli Incas potè ben esser anche quello in cui si operò, se mai, la trasformazione in senso sacerdotale e istituzionale dell'antica confessione peruviana, dalla sua forma elementare primitiva alla nuova forma organizzata coi caratteri della generalità (obbligatorietà?) e della (relativa) segretezza. In ciò è forse lecito vedere un certo parallelismo fra lo svolgimento della confessione peruviana e quello che verisimilmente ebbe a subire la confessione nell'antico Messico in rapporto con l'organizzazione dello stato azteco (p. 101)[71]. Nonostante la politica livellatrice ed unificatrice degli Incas, non fa meraviglia che in ambiente provinciale la confessione abbia seguitato a sussistere qua e là nella sua forma elementare ed arcaica, p. es. nelle regioni costiere. Attraverso il dualismo geografico (coste del Pacifico e regioni andine dell'interno), nonchè etnografico-linguistico (Kechua-'Aymara' e 'Yunca') si intravede una differenziazione di aree culturali cui corrisponde anche una successione di momenti storici (pre-incasico ed incasico). È notevole che Miguel

Cavello Balboa nella sua *Storia del Perù* - che faceva parte della *Miscellánea Austral* - accenna alla confessione in un succinto preambolo introduttivo complessivamente dedicato alla più antica fase della storia peruviana, prima degli Incas[72].

La prima conversione del Perù, ufficialmente datata nel 1544, dovette essere assai superficiale, se ad essa seguì una 'ricaduta' nell'idolatria (massime a partire dal 1560). Come avvenne sotto altri cieli, così forse nel Perù si svilupparono in quel primo tempo delle tendenze sincretistiche in base a somiglianze più formali che sostanziali fra l'una e l'altra religione. Un elemento di somiglianza era appunto la confessione. Contraffazione diabolica era agli occhi dei teologi la confessione indigena, ma non per nulla l'aveva permessa la Provvidenza divina, avendola anzi destinata a facilitare proprio l'introduzione della penitenza cristiana[73].

Più difficile che l'introduzione della pratica nuova fu l'estirpazione dell'antica. Per gli indigeni l'accettazione del Cristianesimo non appariva incompatibile con l'adesione alle antiche pratiche pagane, nè la frequentazione dei sacerdoti cattolici con la consultazione dei loro *ichuri*. Specialmente nei momenti critici, nell'infierire di qualche calamità, l'antica fede si ravvivava e gli indigeni (come vedemmo anche nel Guatemala, p. 115) ricorrevano ai loro idoli per ottenere tregua ai loro mali, come si verificò in occasione di una epidemia di vajolo scoppiata nel 1585[74]. Molina[75] parla di alcuni Indiani convertiti che facilmente ricorrevano ai loro fattucchieri e poi venivano a con-

fessarsi ai preti cattolici di questo atto di apostasia. Contro questa e contro altre sopravivenze del paganesimo parve necessaria, massime dopo il Concilio di Lima del 1583, un'azione energica di repressione e di estirpazione. Essa fu l'opera dei *visitadores*. Uno di questi, l'Arriaga, facendo il bilancio dei risultati ottenuti nella sua circoscrizione negli anni 1617 e 1618, annovera a 5694 le persone che si erano confessate. In altre provincie - dicono altri 'visitatori' - gli indigeni accorrevano così numerosi ad accostarsi al sacramento della penitenza che i confessori non trovavano il tempo di mangiare un boccone; e talvolta pareva che fosse *semana santa*[76]. Anche qui, come pel Messico (p. 102) e come nel caso degli Algonkini (p. 26), vien fatto di chiedersi quanta parte abbia avuto in questa adesione degli indigeni alla confessione auricolare la loro antica consuetudine con una pratica analoga preesistente nel loro paganesimo. È noto, in fatti (cfr. p. 142), che sotto la veste del culto cattolico gli indigeni seguitarono per molto tempo a celebrare dissimulatamente i loro riti pagani: si narra - e non saranno tutte esagerazioni di ecclesiastici - di certi *llama* portati in processione nella festa del *Corpus Domini*, mentre erano destinati ad essere sacrificati a divinità indigene, e di certi idoletti nascosti negli altari delle chiese cattoliche o nei piedistalli delle statue dei Santi e perfino nel piede degli ostensori, nonchè di feste celebrate apparentemente in onore della Vergine e di Cristo, ma in realtà - nell'intimo pensiero degli indigeni - in onore di qualche corrispondente loro divinità pagana.

La resistenza fu viva e tenace specialmente da

parte dei fattucchieri, custodi delle tradizioni indigene. La lotta si combattè anche a proposito della confessione. Si narra di fattucchieri che avrebbero preteso che gli indigeni confessassero, come peccati contro la religione, l'aver adorato il Dio degli Spagnuoli (Arriaga, 28), l'aver partecipato ad opere ecclesiastiche (Avendano), l'aver frequentato chiese, portato rosarî, ascoltato messe, e l'essersi confessati a sacerdoti spagnuoli (Calancha); come pure di taluni *echizeros dogmatizadores* i quali avrebbero insegnato, fra l'altro, agli indigeni che non era possibile evitare il peccato (Calancha 378). Dal canto loro i cattolici cercavano di persuadere gli indigeni che gli *ichuri* non avevano la facoltà di perdonare i peccati (Arriaga, 83). Certo la confessione pagana seguitò a praticarsi anche molto tempo dopo l'introduzione del Cattolicismo. La interrogazione inquisitoriale da rivolgersi agli indigeni in lingua indigena per domandare « hai confessato i tuoi peccati ai fattucchieri? » (*huchaiquicta ancancchu canqui?*) è ancora ripetuta nella *Carta Pastoral* dell'arcivescovo di Lima Don Pedro de Villagomez, pubblicata in Lima nel 1649[77].

NOTE *

MESSICO.

1 Interpret. del Codex Telleriano-Remensis, 17.

2 Codex Borgia, 64.

3 Codex Borgia, 2, ecc.

4 Cod. Vatic. B, 87, cfr. 91; Cod. Telleriano-Remensis, 21.

5 Cod. Borgia, 10; cfr. Cod. Vatic. B, 29.

6 Cod. Borgia, 14; Vatic. B, 22. - Forse anche qualcuna delle suddette figure col *cuitlatl* è da intendere come rappresentativa della dea stessa: Seler, *Codex Borgia*, I. 94, 145; cfr. *Gesammelte Abhandlungen*, I 421.

7 Sahagun, I. 12; cfr. *dios* (sic) *del cielo*: Torquemada, *Monarquia Indiana*, II, Sevilla 1615, VI. 32, p. 65. - Anche quella zona obliqua intorno alla bocca - dalla punta del naso alla punta del mento - di color bruno (mentre il resto della faccia è in bianco e giallo) che ricorre in parecchie figure della dea (Cod. Borgia 16, 60, ecc.) potrebbe alludere allo stesso fatto: cfr. Seler, *Codex Borgia*, II. 81.

8 Cod. Borbon. 13; Vatic. B, 41, 74.

9 Cod. Borgia, 16.

10 Seler, *Codex Borgia*, I. 213 sgg., II. 208 sgg.

11 Seler, *Codex Borgia*, II. 289 sgg.

12 Éd. de Jonghe, Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., 2, 1905, 1 sgg.; cfr. Verhandl. d. XIV Amerikanisten-Kongress (Stuttgart 1904), I, 223 sgg.

* Parecchi dei passi di autori spagnuoli citati nelle note di questo Capitolo sono riportati testualmente nel corrispondente articolo degli Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 2, 1926, 163-229, dove, chi voglia, potrà agevolmente rintracciarli.

13 Quattro sorelle, secondo Sahagun, I, 12: *Tiapacan* 'la maggiore', *Teicu* 'la seconda', *Tlaco* 'la mezzana', *Xoyocotzin* 'la minore'.

14 Cod. Borgia, 47, 48.

15 Sahagun, I. 12; Interpret. del Codex Telleriano-Remensis, 17. - Cfr. Hamy, *Sur une statuette mexicaine de la déesse Ixcuina*, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 3, 1906, 1 sgg. *Ixcuina* è corruzione azteca del nome huaxteco *Ix-cuynim* 'signora del cotone' (cfr. p. 94 con la n. 96).

16 Seler, Zeitschrift für Ethnologie 20, 1888, 28 = *Gesammelte Abhandlungen*, I. 435; cfr. *Das Tonalamatl der Aubin'sche Sammlung*, Berlin 1900, 93 sgg. - Toci nel Cod. Telleriano-Remensis, 3r ha dintorno alla bocca la zona nera caratteristica di Tlaçolteotl; cfr. la descrizione dell'acconciatura di Toci in Sahagun, I, 8.

17 Sahagun, I. 8. ecc.

18 *Por ser corazon de la tierra la hacia estremecer y temblar*: Duran, II 292.

19 Duran, II, 191: *la madre de los diosses y coraçon de la tierra, la qual fiesta los Romanos tenian y celebravan á la madre de sus diosses Berecinta Çibila.*

20 Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis, 3r.

21 La descrizone è data da Sahagun, I. 8 e II. 30 Seler p. 5 sg., 171 sgg.; cfr. Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, ed. J. Ramirez, México 1880, II, 185 sgg., 292 sgg.

22 Sahagun, I. 8 Seler p. 6, 41; cfr. Duran, II. 292: *las insignias de la diosa que era la escoba etc.*

23 Cod. Borbonicus 30, Telleriano-Remensis 3r, Fejérváry-Mayer 4.

24 Cod. Borbon. 30.

25 Cfr. Sahagun, 30 Seler, p. 183 e p. 176.

26 Cfr. Seler, *Codex Borgia*, I. 154.

27 *la muger que pecó*: Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis 17v.

28 L'opera, intitolata *Historia de la Nueva España*, fu ritirata dalla circolazione nell'interesse della religione per editto speciale del re di Spagna nel 1577. Il testo spagnuolo fu pubblicato nel 1829 da D. Carlos Maria de Bustamante, México, 3 voll., e dal Kingsborough nel 1830. Nel 1880 ne uscì (a Pa-

rigi) la traduzione francese per opera di D. Jourdanet e R. Siméon. L'edizione in fac-simile dei manoscritti originali (Firenze, Laurenziana e Madrid, Biblioteca del Palacio e Academia de la Historia), nei quali è contenuto anche il testo azteco, è stata intrapresa dal Sig. Del Paso y Troncoso. Una (parziale) edizione del testo azteco con traduzione tedesca, opera del Seler, è ora pubblicata per cura della Signora Seler col concorso di W. Lehmann e W. Krickeberg: *Fray Bernardino de Sahagun, Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk, wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen von Ed. Seler*, Stuttgart 1927. Cfr. Seler, *Gesamm. Abhandl.*, II. 429=Journal de la Soc. des Américc. de Paris, 5, 1908, 163 sgg.; 6, 1909, 101 sgg.

29 Indovini, medici, chirurgi, levatrici, donne che procuravano aborti sono anche citati da Sahagun, I. 8 Seler, 5 sg., cfr. 173 tra gli adoratori di Toci.

30 Sahagun, I. 12; VI. 7.

31 Sahagun, I. 12.

31a Un interessante riscontro cinese in De Groot, *The Religious System of China*, VI, Leyden 1910, 1276; cfr. R. Pettazzoni, Studi e Mater. di Storia delle Religioni, 4, 1928, 130.

32 Sahagun, I. 12.

33 Sahagun, VI, 7.

34 Sahagun, I. 12.

35 Sahagun, I. 10 Seler, 7 sg.; IV. 29 Seler, 306 segg. - Una concezione analoga nelle credenze degli isolani dell'Arcipelago Malese: Buschan, *Illustrirte Völkerkunde*, II[2-3], Stuttgart 1923, 909.

36 Sahagun, IV. 27.

37 J. de la Serna, *Manual de ministros de los Indios* (1656), Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, t. 104, Madrid 1892, p. 117.

38 Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis, 18v.

39 Sahagun, I. 12; VI. 7.

40 «adulterî e altre sozzure», Sahagun, VI. 7. - Per gli scapoli era ammesso il concubinato: Sahagun, III, Apend. 6 Seler, p. 346.

41 Tonalamatl Aubin, 12 (Seler, p. 90); Cod. Telleriano-Remensis 17r. Cfr. Sahagun VI, 19; Codice Ramirez (México 1878) 103; B. de las Casas, *Apologética Historia* (Madrid 1909), 213 p. 557, 215 p. 563; Duran, *Historia*, II. 81 p. 97. Cfr. J.

Kohler, *Das Recht der Azteken*. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 11. 1895, 89, 109. - La stessa pena nel Yucatan (Diego de Landa). Cfr. R. Pettazzoni, *La lapidazione degli adúlteri nell'America precolombiana*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 2, 1926, 281 sgg.

42 Sahagun, I, 12.

43 In un'altra occasione si concedeva il perdono dei peccati di ogni genere (« *los ladrones, fornicarios, homicidas ó cualquiera género de delincuentes* »: Codice Ramirez 105), e cioè nel 'giubileo' ricorrente di 4 in 4 anni in coincidenza con la grande festa (annuale) di Tezcatlipoca detta *toxcatl* (='cosa secca', dunque una festa per ottenere la pioggia), che aveva luogo il 19 maggio (Codice Ramirez, ed. Vigil, México 1878, 103 sgg.; Duran, *Historia*, ed. Ramirez, México 1880, II, 82, p. 98 sgg.; Acosta, *Historia natural y moral*, Sevilla 1590, V, 29, p. 382=Hakluyt Society, vol. 61 p. 378 sg.). L'associazione di Tezcatlipoca alla confessione (anche a quella che si faceva ai sacerdoti di Tlaçolteotl, v. sopra a p. 80) dipenderà dal fatto che Tezcatlipoca è onnisciente, come iddio cui nulla sfugge e che conosce ogni segreto (Sahagun, VI 4, 6, 14; per ciò nel giubileo i peccatori implorano da lui sopratutto di non essere scoperti: Cod. Ramirez 105). Qui avremmo dunque un parallelo alla associazione della confessione con il supremo essere celeste presso i primitivi (Semang e Sakai di Malacca, Wakulwe dell'Africa Orientale), associazione di cui il parallelo messicano confermerebbe dunque il carattere secondario (p. 73 n. 63), perchè non è certo primariamente che l'antica confessione messicana è associata con Tezcatlipoca. - Quanto al 'giubileo' di Tezcatlipoca, non potrebbe esso essere precisamente la celebrazione religiosa dell'epoca in cui ogni 4 anni cadevano in prescrizione i delitti rimasti impuniti durante il quadriennio?

44 Se vi è detto (VI. 7) che la penitenza dev'esser fatta anche in espiazione di ingiurie pronunciate contro qualcuno, sarà questa una di quelle colpe leggere di cui altrove (I, 12) si dice che possono essere scontate con digiuni e astinenze, come anche è detto (VI. 7) che la poca gratitudine verso la divinità per i favori da essa elargiti e lo scarso amore del prossimo si scontano con opere di carità.

45 *maguey* (come anche *maiz*) non è parola *nahuatl*, bensì del linguaggio degli indigeni delle Antille, da cui la presero

gli Spagnuoli applicandola poi alla stessa pianta nel Messico. - Di *pulque* è incerta l'etimologia: il termine generico *nahuatl* per dire 'vino' (qualunque fosse la pianta da cui era ottenuto) era *octli*.

46 Da questa, come dalle altre specie di agave, si ricava anche il *mezcal* (*mezcalli*, nahuatl), che è un alcool ottenuto mercè un processo più complicato di torrefazione, fermentazione e distillazione: L. Diguet, *Le maïs et le maguey chez les anciennes populations du Mexique*, Journ. de la Soc. des Américs. de Paris, 7, 1910, 1 sgg.

47 Sahagun, I. 12.

48 Sahagun, I. 13.

49 Sahagun, II, Apend. 6 Seler p. 346. Cfr. Bart. de Las Casas, *Apologét. Hist.* (Madrid 1909), 213 p. 559. - I due peccatori lapidati nel Tonalamatl della Collezione Aubin, fº. 12 (Seler p. 90), ciascuno con un bicchiere in mano, potrebbero ben essere dei bevitori di *pulque* puniti del peccato di ubriachezza.

50 Sahagun, I. 12.

51 Sahagun, I. 12.

52 *Códice Ramirez*, México 1878, II. 113; Duran, *Historia*, II. 83, p. 112 sgg.; Acosta, *Historia nat. y moral*, V. 17, p. 343 sg. (Hakluyt Soc. vol. 61, p. 338 sg.).

53 *Códice Ramirez*, II. 97 sg.; Duran, II. 80, 87 sgg.; Herrera, *Historia General*, III. 2, 15, p. 88.

54 Sahagun, I. 14 Seler p. 13: « si estraeva sangue e si facevano passare pagliuzze per le ferite ».

55 Sahagun, I. 19 Seler p. 21.

56 Orecchie, lingua e polpacci: Sahagun, II. 37 Seler 239 sg.; Duran, II. 116, 273, 275 (con riferimento alla circoncisione); Torquemada, *Monarquia Indiana* (Sevilla 1615), VI. 48, p. 88 (Totonakj).

57 Prepuzio e orecchie: le stesse fonti della nota precedente, e Mendieta, *Historia ecclesiastica Indiana* (ed. Icazbalceta, Mexico 1870), II. 19, p. 108.

58 Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, México 1878, 573, 577, 584 (Motezuma: orecchie, braccia, polpacci e stinchi, con un osso acuminato di tigre e uno di leone); cfr. B. de las Casas, *Apologética Historia* (Madrid 1909), 217, p. 568.

59 Orecchie: Sahagun, II. 33 Seler p. 195 (questo rito si

chiamava *momaçaiço*, da *maçatl* 'cervo' e *içoa* 'forare', cioè 'cavarsi sangue per i cervi').

60 Orecchie, braccia, gambe: Tezozomoc, *Crónica*, 639. Cfr. Bashilange, sopra a p. 3.

61 Las Casas, *Apol. Hist.* (Madrid 1909), 218, p. 570.

62 Genitali: Nuttall, *A penitential rite*, 449.

63 Lopez de Gómara, *Historia general de las Indias* (Madrid 1877), II. 446; Las Casas, *op. cit.*, 174, p. 459.

64 Orecchie: Sahagun, II, Apend.

65 Esse sono state raccolte e studiate dalla sig.ra Zelia Nuttall, *A penitential rite of the Ancient Mexicans*, Archaeological and ethnological Papers of the Peabody Museum, I, Cambridge, Mass., 1904, 439-462.

66 Sahagun, II. Apend.

67 Herrera, III, 6, 15, p. 207.

68 v. le fonti citate a n. 75.

69 Cfr. la festa dell'anno nuovo presso gli Onondaga, col rito finale di espulsione dei malanni (p. 28).

70 Fuori del confine si seppelliva (Sahagun, II. 30 Seler p. 178 sg.) anche il *mexxayacatl*, cioè la maschera che nel corso della celebrazione era stata portata dal rappresentante di *Cinteotl*, la divinità del maiz, e che era fatta con la pelle della coscia della vittima che nella prima parte della celebrazione aveva rappresentato la dea Toci: forse questa maschera portava dunque concentrata in sè la natura peccaminosa della dea stessa (Seler, *Codex Borgia*, I. 161).

71 Anche nella festa di rinnovamento che si celebrava (p. 15) *de ciertos en ciertos años* (cfr. il 'giubileo' quadriennale di Tezcatlipoca: n. 43) presso popolazioni indigene del Brasile si praticava una specie di purificazione, ossia di eliminazione preliminare, consistente precisamente in una spazzatura delle strade.

72 « *la cual ceremonia..... era como sacrificio que en si mesmos hacian en lugar de sajar la lengua ó las orejas como en otras fiestas se usava* » (Duran, *Historia*, II. 191).

73 Sahagun, I. 12.

74 Sahagun, VI. 7.

75 Mendieta, *Historia ecclesiastica Indiana* (ed. Icazbalceta, México 1870), II, 18, p. 106. Cfr. Duran, *Historia*, II, 195.

76 *y esto* (cioè il togliersi di dosso le vesti) *era señal que dexava el pecado*: Interpr. Cod. Tell. Rem. 18v.

77 *Si alguna cometia pecado de la carne estando en el templo, aunque mas secretamente fuese, creia que sus carnes se habian de podrecer*: Motolinia, *Historia de los Indios*, ed. Icazbalceta, México 1858, I, 9, p. 54; cfr. Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias* (Madrid 1909), 140, p. 371.

78 Sahagun, I. 14 Seler, p. 13.

79 *por algun pecado suyo los dioses no le habian dado hijos*: B. de Las Casas, *Apol. Hist.*, 179 = Mendieta, *Historia ecclesiast. indiana*, III. 41, p. 281. Sulla dipendenza di Mendieta (e Torquemada) da Las Casas, cfr. Weber, *Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika*, Leipzig 1911, citato da Krickeberg, Bässler-Archiv, 9, 1925, 1, n. 216.

80 Z. Nuttall, *op. cit.*, 449.

81 Motolinia, *Memoriales*, 25 (cfr. *Historia*, I 9: sui rapporti fra i *Memoriales* e la *Historia* cfr. L. Léjeal, XIV Amerikanisten-Kongress (Stuttgart 1904), I, Stuttgart 1906, 193 sgg.). - Cfr. anche Lopez de Gómara, *Historia de México*, Anvers 1554, 336.

82 Accenni ad una legge del contrappasso per cui l'estrazione del sangue sarebbe stata praticata (come sui genitali, così in generale) su gli organi con cui il peccato era stato commesso non mancano nelle fonti, p. es. Duran, *Historia*, II. 83, p. 113: *sacavanla* (scil. *la sangre*) *de la lengua y de los párpalos de los ojos por aver hablado y mirado, de los braços por aver pecado en floxedad, de los muslos, piernas, orejas y narizes segun las culpas en que avian errado*».

83 Naturalmente bisogna tener conto della varietà dei costumi locali: Lopez de Gómara, II p. 446 (Historiadores primitivos de Indias, I, Madrid 1877): ..... *tambien iban aquellas sangrias segun usanza de cada villa*; B. de Las Casas, *Apol. Hist.* (Madrid 1909), 170, p. 452: *en cada provincia tenian diferente costumbre*, tanto che a seconda dell'organo da cui uno si estraeva sangue si capiva di che provincia egli era (cfr. Motolinia, *Historia de los Indios*, I, 6, p. 39 sg.). - Anche le tendenze individuali saranno da tener presenti: *dedonde mas devoción tenian* Herrera, III. 4, 7, p. 151.

84 Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892, 139 sgg. (il cap. III a p. 182 sgg.).

85 *A todas estas enfermedades aplican un mismo remedio que es el que llaman* tetlaçolaltiloni, *como si diéssemos baño para enfermedad causada por amores ó por afección* ibid.

86 *Sino cattiváredes á matáredes los enemigos*, dice un capo ai suoi uomini *no será sino por el olvido que hiciéstes con las mujeres en vuestros pueblos por los pecados que hecistes con ellas.* « Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de los Indios de la Provincia de Michuacan, Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, I 53 (Madrid 1869), 34.

87 Cfr. K. Th. Preuss, *Die Sünde in der mexikanischen Religion*, Globus, 83 (1903, I), 221 sgg., 268 sgg.

88 **Sahagun, I, 22.**

89 *los que permanecian en el matrimonio hacian penitencia por sus pecados, que eran el amor llegado a las mugeres, y el embarracharse; abstenianse dello veynte dias y un mes, purificávanse bañandose á media noche en casas dedicadas para ello, y sacávanse sangre de las orejas y braços; y las mugeres hacian esta misma penitencia en sus casas*: Herrera, *Hist. general*, Madrid 1601, III 5, 10, p. 180.

90 Codex Borgia, 15, 16, 60, Cod. Vatic. B 41, Cod. Fejérváry-Mayer, 17; **Sahagun, trad. Seler, p. 35.**

91 K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie, N. F., 1, 1903, 193-238, *Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas*, Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum, 1906, 161 sgg., J. Loewenthal, *Das altmexikanische Ritual tlacacaliliztli und seine Parallelen in den Vegetationskulten der Alten Welt*, Mitteilungen der anthropolog. Ges. in Wien, 52, 1922, 1 sgg., F. Anders, *Euphonia Opfer und Opfer im Kulte des Xipe-Totec*, Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, p. 175-180.

92 **Duran, *Historia*, II. 93, p. 185 sgg.**

93 **Cod. Borbonicus, 30.**

94 *tonevuan* « i suoi Huasteki ». Sahagun, II 30 Seler, p. 176, 178.

95 Anales del Museo Nacional de México, 1, 1877, cfr. W. Lehmann, Zeitschrift für Ethnologie, 58, 1926, 72 sgg.

96 W. Staub, Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde, 1923, 200; 1924, 228; Journal de la Société des Américanistes de Paris, 1926, 289.

97 Cfr. Seler, *Codex Borgia*, I, 161.

98 Seler, *Codex Vaticanus 3773* (*Codex Vaticanus B*), Berlin 1902, 173; cfr. *Gesammelte Abhandlungen*, III, 247 sg.

99 W. Staub, *Le nord-est du Mexique et les Indiens de la Huaxtèque*, Journal de la Soc. des Américanistes de Paris, N. S., 18, 1926, 279 sgg.; cfr. R. Schuller, *Die ehemalige u. die heutige Verbreitung der Huaxteka-Indianer*, Anthropos, 18-19, 1923-24, 793 sgg.

100 Sahagun, VI. 7.

101 Straordinaria frequenza di figure in pietra rappresentanti una divinità femminile della terra, verosimilmente appunto Tlaçolteotl: Staub, Journ. Soc. Am. Paris 1926, 287 e tav. II, 8; W. Krickeberg, Bässler-Archiv, 9, 1925, 66.

102 Cfr. R. Pettazzoni, *I Misteri* (« Storia delle Religioni », vol. VII), Bologna 1924, 283 sg.

103 È assai interessante, a questo proposito, il fatto che il coito a scopo magico per promuovere la fertilità dei campi si pratica ancor oggi da popolazioni (*maya*) dell'America Centrale (Guatemala): E. P. Dieseldorff, Zeitschrift für Ethnologie, 57, 1925, 20. Si tenga presente che gli Huaxteki sono dei Maya.

104 Si legge nella *Relatione* del cosidetto *Conquistador Anónimo*: « ..... *in altre provincie et particolarmente in quella di Panuco* (in pieno ambiente huaxteco) *adorano il membro..... et lo tengono nella meschita et posto similmente sopra la piazza insieme con le imagini di rilievo di tutti i modi di piaceri che possono essere fra l'huomo et la donna.....* »: *Relatione di alcune cose della Nuova Spagna..... fatta per uno Gentil'homo del Signor Fernando Cortese*, in Colección de Documentos para la Historia de México, ed. Icazbalceta, I, México 1858, 386. - Cfr. Bernal Diaz del Castillo, *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista*, in Historiadores primitivos de Indias, II (Biblioteca de Autores Españoles XXVI), Madrid 1882, cap. 208, p. 309. - L'esistenza di culti fallici presso gli Huaxteki ha ricevuto una conferma archeologica dalla scoperta di un fallo di pietra in Yahualica: N. León, *El culto del*

falo en el Mexico, Anal. d. Mus. Nac., IIª Epoca, 1, 278 sgg.; Krickeberg, Bässler-Arch. 9, 1925, 67.

105 *Conquistadór Anón.*, l. cit.

106 « *in questa provincia di Panuco sono gran sodomiti gli uomini e gran poltroni et briachi* »: *Conquist. Anón.*, l. cit.

107 « *si cavavano essi stessi il sangue dalla lingua et dalle orecchie, et dalle coscie et dalle braccia per sacrificarlo et offerirlo a gli Idoli loro. Hanno di fuora et per cammini molti heremitorii, dove i viandanti vanno a sparger il loro sangue et offerirlo a gli Idoli, et ne hanno ancora su le montagne* »: *Conquist. Anón.*, l. cit.

108 *Codex Borgia*, I, 161.

109 W. Krickeberg, *Die Totonaken: Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas*, Bässler-Archiv, 9, 1925, 1 sgg., cfr. 7, 1918-22, 1 sgg.

110 Il dio del sole, la dea della terra (e della luna) sua moglie e il dio della stella del mattino loro figlio - in funzione di demiurgo - costituivano, a quanto pare, nella religione dei Totonaki una specie di triade che troverebbe riscontro nella suprema triade divina della religione dei Cora, composta di Tayáu, Tatéx e Hàtsikan, nonchè nell'antica religione messicana nel gruppo Huitzilopochtli, Tlaçolteotl, Quetzalcouatl: *l. cit.*, 4 sgg.

111 Las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, c. 121, p. 325; Mendieta, *Historia eccles. Indiana* (ed. Icazbalceta), II. 9, p. 90; Torquemada, *Monarquia Indiana*, IX, 8 (II. p. 181); Krickeberg, *l. cit.*, p. 14.

112 Ed ancor più con quella dei sacerdoti-confessori presso le popolazioni di lingua *nahua* del Nicaragua, p. 117.

113 Per l'estrazione del sangue dalla lingua presso i Totonaki, v. Krickeberg, l. cit., p. 15.

114 Francisco de Burgoa, *Geográfica Descripcion de la Parte Septentrional del Polo Artico de la America, etc.*, Mexico 1674, cap. 64, p. 312 sgg. L'opera costituisce la « Segunda Parte de la Historia desta Provincia de Guaxaca de el Orden de Predicadores ».

115 Sull'estrazione del sangue dalla lingua e dalle orecchie presso i Zapoteki, v. anche Herrera, *Historia General*, III. 3, 14, p. 127.

116 Cfr. Mendieta, *Hist. ecclesiast. Indiana*, III, 41, p. 281

(ed Icazbalceta, México 1870): «*En algunas provincias de esta Nueva España usaban los Indios* (quali?) *en su infidelidad una manera de confesion vocal, y esta hacian dos veces en el año á sus dioses.....*».

117 Krickeberg, *l. cit.*, 31.

118 Motolinia (Fray Toribio de Benavente), *Historia de los Indios de la Nueva España*, II, 8, p. 116 sgg.; Mendieta, *Hist. Eccles. Indiana*, III, 41, p. 281 sgg. (= Torquemada, *Monarquia Indiana*, XVI, 16).

119 Cfr. *Relación de las ceremonias y ritos..... de la Provincia de Mechuacan*, in Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, t. 53 (Madrid 1868), p. 109.

120 In nahuatl *mayolcuyta* (B. de Las Casas, *Apol. Hist.*, cap. 136; H. Roman, *Republ.*, I, 16). = Cfr. (*nino*) *yolcuitlia* 'confesarsi' (da *yollotl* 'cuore' e *cuitla* 'dichiarare'), *neyolcuitilitli* 'confessione', *teyolcuitliani* 'confessore': R. Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl*, Paris 1885; cfr. *Vocabolario de la lengua mexicana* di Fr. Alfonso de Molina (ed. Platzmann, Leipzig 1880), p. 28.

121 Motolinia, *Hist.*, III, 3, p. 161; Mendieta, *op. cit.*, III, 41, p. 282.

122 Cfr. *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al P. Fray Alonso Ponce*, in Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, t. 57 (Madrid 1872), p. 521.

123 In caratteri spagnoli (se li conoscevano), oppure in pittografia: Mendieta, *l. cit.*; Motolinia, II, 6, p. 110.

124 Sahagun, I, 12.

125 Burgoa, *Palestra Historial de Virtudes*, México 1670, cap. 38, p. 109 sg.

AMERICA CENTRALE.

1 Seler, *Codex Borgia*, I, 162.

2 Cfr. H. Beuchat, *Manuel d'Archéologie américaine*, Paris 1912, 273, n. 4.

3 *Lo que estos Indios confesavan comunmente era el pecado de la fornicacion ó adulterio, porque esto era lo mas grave que ellos tenian*. Fr. Hieróxymo Roman, *Republica de*

los Indios Occidentales, Medina del Campo 1575, III, 6, p. 103.

[4] Bart. de Las Casas, *Apologetica Historia de las Indias*, capp. 239 e 240.

[5] A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos...*, Madrid 1601, IV, 10, 11, p. 278.

[6] *aunque no lo tenian por pecado, sino por cosas halladas* ibid.

[7] Qualche dato complementare, ma, pel carattere compilatorio dell'opera, poco sicuro si trova in Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Governacion de Chiapa y Guatemala...*, Madrid 1620, VI, 11, p. 313 sgg. Il dato più importante sarebbe la confessione di donne da parte di altre donne: *à las mugeres en los partos y casamientos algunas veces las confessaban otras mugeres* (cfr. Peru, p. 141). Trattandosi di *casamientos*, la notizia si rebbe da riferire al Chiapas, ma poichè si tratta insieme di *partos*, resta il dubbio che l'Autore abbia generalizzato, estendendo ai matrimoni, e quindi al Chiapas, ciò ch'è effettivamente attestato (p. 113) per i parti al Guatemala.

[8] Qui citata secondo l'edizione a cura di M. Serrano y Sanz in «Historiadores de Indias», I (= «Nueva Biblioteca de Autores Espanoles», XIII), Madrid 1909. Da essa deriva H. Roman, *Republica de los Indios Occidentales* (*Republicas del Mundo*, II), Medina del Campo 1575.

[9] Questa *Relación*, estratta da «XIII» del De Landa, e conservata nella Real Academia de la Historia de Madrid, è qui citata secondo la sua pubblicazione in *Relaciones de Yucatan* (Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organisación de las antiguas posesiones Espanolas de Ultramar, Segunda Serie, t. XIII, Parte 2ª), Madrid 1900, pp. 265-408.

[10] Las Casas, *op. cit.*, cap. 239, p. 635 sg.; cfr. De Landa, *op. cit.*, p. 234. Anche Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán, Devocionario de Ntra Sra de Izmal* (1633), II, 2, p. 19 sg. (ed. Mexico 1893). *Confession avia entre esta gente, mas era en tiempo de morir se, o quando la muger estaua de parto, de lo que se confessauan era de algunos pecados graues, a quien dezian sus pecados era al Sacerdote, o al Medico, o al marido la muger, y a la muger el marido, y es de aduerlir que luego*

estos pecados se publicauan por el que era el confessor entre los parientes.....

[11] *tenian por costumbre confesarse quando ya estaban en ellos* (scil. *malos*): De Landa, p. 333 sg.

[12] Don Pedro Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatan* (Madrid 1639), in Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892, 84.

[13] Secondo De Landa, p. 334, i peccati d'intenzione erano conosciuti e riprovati come tali, ma non erano confessati, cfr. Herrera, IV, 10, 4, p. 266.

[14] Herrera, IV, 10, 4, p. 266.

[15] *nazer de nuevo ó otra vez* .. *zihil no se usa sino en composición de verbo*: De Landa, p. 328.

[16] V. sopra n p. 86.

[17] *los que tienen pecados, si eran para saberlos cometer, los avian de manifestar especialmente á los sacerdotes para recivirlo*: De Landa, p. 328.

[18] *es cosa que siempre an usado*: De Landa, p. 328.

[19] *lo que pensauan recibian en el era una previa disposicion para ser buenos en sus costumbres*. De Landa, p. 338.

[20] *y venir mediante él y su buena vida á conseguir la gloria que ellos esperavan*: ibid.

[21] Cfr. R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, 321.

[22] De Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, I cit., pp. 328 sgg. Qualche dato complementare che si trova nell'opera del Remesal, *Hist. gen. de las Indias Occidentales*, Madrid 1620, V, 7, p. 236, deriverà anch'esso dal De Landa, cioè da quegli scritti del De Landa in base ai quali fu compilata la *Relación*. Di origine indipendente sono alcune notizie contenute nelle *Relaciones de Yucatan* che formano i voll. XI e XII della stessa « Colección de Documentos inéditos » in cui è pubblicata la *Relación* del De Landa.

[23] Secondo la *Relación de Valladolid* 1579 (*Relaciones de Yucatan*, II = Colección t. XIII, Madrid 1900, p. 28), il rito era eseguito *siendo las criaturas de quatro años*. Secondo il Remesal l'età adatta era dai 7 ai 12 anni. Secondo la *Relación de Mulul* (una delle *Relaciones de Mérida* in *Relaciones de Yucatan*, I = Colección t. XI, Madrid 1898, p. 59), si 'battezzavano' i ragazzi di 14 o 15 anni, non consentendosi il matrimonio prima dei venti. Secondo il Remesal l'aver partecipato

pato al *capulxhil* era condizione necessaria per che un giovane potesse contrar matrimonio.

24 Sulla importanza del braciere nella odierna religione dei Lacandones, e in generale sulla sopravivenza della religione antica dei Maya presso i moderni Lacandones, si veda Alfred M. Tozzer, *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, New York, 1907.

25 Cfr. i riti del capro espiatorio, del *pharmakòs* e simili di R. Pettazzoni, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, I, 1925, 24. Quanto al motivo del non voltarsi indietro come gesto di avversione concorrente con la fuga, esso ci è noto specialmente dalla mitologia e dalla favolistica (più ancora che ad Orfeo ed Euridice si pensa al gettito di ostacoli per trattenere gli inseguitori, pertito che gli inseguiti fanno senza voltarsi indietro questo motivo, come anche quello di Orfeo ed Euridice, ricorre anche nella mitologia shintoista, Kojiki, p. 72-83; Florenz, «Quellen der Kokyoku-geschichte» vol. 3), ma avrà anch'esso, secondo ogni verosimiglianza, un fondamento nel rito. Chi nel mondo antico eseguì riti in onore delle divinità infere che si eseguiscono tenendo la testa rivolta da altra parte: Rohde, *Psyche*, II³, p. 51; Ch. Picard, Revue de l'histoire des religions, 1926, t. 93, p. 75.

26 *Preguntaban á los que eran grandecillos si habian hecho algun pecado ó locamiento feo y si lo habian hecho confesabanlos y separábanlos de los otros*: De Landa, p. 331.

27 *Apolog. Hist.*, cap. 150, p. 471 — Mendieta, *Hist. Eccles. Indiana*, México 1870, III, 41, p. 281.

28 Herrera, *Historia General*, IV, 8, 8, p. 205; cfr. 10, p. 209. Ch. Frazer, *The Golden Bough*³, (Part II), 26, dove però il testo è citato ed interpretato secondo la traduzione di J. Stevens (London 1725-26), nel senso che la comare spargo sangue estratto dalla propria persona. Il passo per se stesso è ambiguo (*... en las rodes de la preñada, y sino parta sacava su sangre la comare ...*). La nostra interpretazione, fondata sopra i riscontri specialmente messicani della confessione accompagnata con l'estrazione del sangue del 'penitente', trova conferma in Bancroft, *Native races*, II, 695, dove è detto che il sangue era cavato precisamente dalla lingua e dalle orecchie del marito.

29 Z. Nuttall, *A penitential rite*, p. 450.

30 In una delle prime notizie relative al Yucatan, l'*Itinerario de larmata* (sic) *del re cattolico in India verso la isola de Iuchathan del anno MDXVIII ..... facto* (originalmente in castigliano) *per el capellano maggior* (Juan Diaz) *de la detta Armata*, in « Colección de Documentos para la Historia de México » ed. Icazbalceta, I, México 1858, p. 303, si parla di alcuni Indiani che, al veder approdare una barca di Spagnuoli, « *faceva* (sic) *secondo el costume loro sanguinarse la lengua et spulavano in terra in segno de pace* ». Pel Yucatan è attestata l'estrazione del sangue da varie parti del corpo - dalle guance, labbra, lingua, orecchie, braccia, petto, cosce, membro virile (De Landa, *Relación*, 337; D. Pedro Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatan*, Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892, 90, 96; Herrera, IV, 10, 3, p. 264) - e in forme assai simili alle messicane, p. es. il passaggio di pagliuzze attraverso i fori aperti nella lingua, e specialmente quel *suzio y penoso sacrificio* che il De Landa, p. 337, descrive così: tutti i partecipanti si riunivano nel tempio e, postisi in fila, si facevano ciascuno dei fori di traverso nel membro virile, passandovi poi un unico cordone assai lungo, nel quale tutti restavano infilati. (Lo stesso rito nel Messico: sopra a p. 89 sg. e nel Darien: sotto a n. 42). - Estrazione del sangue nel Honduras: Las Casas, *Ap. Hist.*, 180, p. 473.

31 Cfr. la figura di un 'Indiano che si fora la lingua' riprodotta in W. T. Brigham, *Guatemala, the Land of the Quetzal*, London 1887, 246.

32 Las Casas *op. cit.*, 177, p. 465; 237 p. 624; Roman, *Repúbl. de los Ind.*, I. 17, p. 374 sg.

33 Herrera, IV, 8, 10, p. 209: *el electo sacrificava á los idolos sangre de sus orejas, del miembro genital y de la lengua*. Cfr. l'elezione del nuovo re al Messico: sopra a p. 84.

34 Las Casas, *Apolog. Hist.*, cap. 179, p. 471 = Mendieta, *op. cit.*, III. 41, p. 281.

35 Le parole sono da intendere come rivolte allo spirito o demonio che si riteneva incarnato nel tigre secondo una credenza assai diffusa nell'America Centrale, dove assunse anche la forma speciale del *nagualismo*: cfr. la *Relación del Guaymy y del Darien* (vedi p. 162 n. 42), p. 90.

[36] Las Casas, *Apolog. Hist.*, c. 179, p. 470; H. Roman, *República de los Indios Occidentales*, I. 19, p. 377.

[37] « *confesábanse hombres y mujeres á veces, sin advertir que los vían y oían* »: *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las Provincias de la Nueva España ..... escrita por dos Religiosos sus compañeros*, in « Colección de Documentos inéditos para la Historia de España », t. 57, Madrid 1872, p. 413.

[38] Cfr. H. B. Alexander, in « Encyclopaedia of Religion and Ethics », XI, 530.

[39] *de aqui* (*scil.* dalla confessione praticata in casi di malattia) *es que agora despues de convertidos, es cosa maravillosa la devocion y la fé que tienen con los sanctos Sacramentos, en especial con el de la Confesion, y es increible á quien no lo ha visto con quanta importunidad lo piden.....*: Las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, cap. 179, p. 471. La stessa cosa è affermata più genericamente dal P. Antonio de Remesal, il quale dice (*Historia general de las Indias Occidentales*, VI, 11, p. 314) che, superate le prime ostilità e diffidenze, *acudieron tan de golpe á confessarse, que de dia ni de noche no dexavan sosegar el Padre.*

[40] Pubblicata nella « Colección de los Viajes y Descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV » di D. Martin Fernandez de Navarrete, t. III, Madrid 1880, secc. 3ª, num. 7, p. 396 sgg. = Hakluyt Society vol. 34 (transl. by Cl. R. Markham), London 1869.

[41] *Habia una manera de confesion que hacian á este* (cioè, al sacerdote) *de ciertos pecados que á ellos les parecia que eran malos, y creian que confesándoles á este quedaban libres dellos*: Andagoya, *op. cit.*, p. 414 = Hakluyt Society, vol. 34, p. 33.

[42] Oviedo y Valdés, *Hist. general y natural* XLII. 11, t. IV. p. 98. Altre testimonianze relative all'estrazione del sangue nel Nicaragua: Las Casas, *Ap. Hist.*, 241, p. 632: *mas comun era la circuncision en provincia de Nicaragua*; Herrera, III. 4, 7, p. 154: *sangrávanse de la lengua, otros de las orejas, del miembro secreto ó dedonde mas devoción tenian*; *tomavan la sangre en papel* (come nel Messico: sopra a p. 82) *ó en el dedo por ofrenda, fregavan la cara del idolo...* - Nel Darien, quando cadeva un fulmine (il fulmine era iden-

tificato col Dio degli Spagnoli), gli indigeni si radunavano nel luogo dov'esso era caduto e per placarlo usavano questo « *barbaro sacrificio* » (*Relación del Guaymi y del Darien*, in *Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá por D. Juan Requeio Salcedo, año 1640*, pubblicata in « Relaciones históricas y geográficas de América Central », « Colección de Libros y Documentos referentes á la Historia de América », t. VIII, Madrid 1908, 89) : si foravano il prepuzio con una spina di pesce destinata a questo scopo, e pel foro si infilavano tutti mediante una corda di cotone della grossezza del dito medio, i cui capi erano legati a due bastoni tenuti dal primo e dall'ultimo della 'danza', di modo che, mettendosi essi a cantare e facendo grandi gesti e movimenti, il cordone era tirato in tutti i sensi, e così usciva il sangue, il quale, raccolto in piccoli recipienti dalle donne che si aggiravano ignude fra i sacrificanti, era offerto insieme con altre cose sopra un palo là dove il fulmine era caduto (lo stesso rito nel Yucatan p. 160 n. 30 e nel Messico, Motolinia, *Memoriales*, 25; cfr. Seler, *Codex Borgia*, I, 163; v. sopra a p. 89 sg). - L'uso della spina di pesce per l'estrazione del sangue pare sia caratteristico del nord dell'America meridionale : sulla costa di Paria, nei tre mesi che precedono una eclissi di luna, essendo questa ritenuta di malaugurio, gli indigeni si dànno a lunghi digiuni e canti tristissimi, e le ragazze in età da marito « *se sacan sangre, rompiendo las venas de los morcillos de los brazos y piernas con una espina* » (Las Casas, *Apol. Hist.*, 245, p. 642). La stessa cosa in occasione delle eclissi è attestata per Cumanà da Lopez de Gòmara, *Historia general de las Indias*, I (Historiadores Primitivos de Indias, I, Madrid 1877), p. 208 e da Herrera, *Hist. general de los hechos, etc.*, III, 4, 11, p. 163.

43 Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del mar Océano* (solo parzialmente pubblicata nel 1535, 1547, 1557; un *Sumario* già nel 1526), Madrid 1851-1855, XLII. 3, tom. IV (Madrid 1855), p. 55 sg.

44 *segun la culpa* : Lopez de Gómara, *Historia general de las Indias*, Anvers 1554, 277.

45 Gomara, *l. cit.* : *los sacerdotes se casan todos, sino los que oyen pecados agenos*. Herrera, che del resto dipende da

Gomara, qui fraintende: *no se casan los sacerdotes, sino los que oyen pecados agenos* (III. 4. 7, p. 154). Così anche Remesal, *Historia General*, VI. 11. 313 sgg.

[16] Cfr. Beuchat, *Manuel d'archéologie américaine*, Paris 1912, 393 sg.

[17] Herrera III. 4, 7, p. 154: *tenian pintadas sus leyes y ritos con gran semejanza de los Mexicanos.*

[18] *tambien son diferentes en los sacrificios*: ibid.

PERÙ.

[1] R. Karsten, *Civilisation of the South American Indians*, London 1926, 492.

[2] Cfr. von Tschudi, *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*, Denkschr. d. Wien. Akad, 1891, 65 sgg.

[3] Ondegardo 12, Morúa 218, Rel. Anón. 165, Arriaga 18, Calancha 377, Acosta 365, Villagomez 159.

[4] Arriaga 29; cfr. Calancha 378: «*ichu*, que es su esparto».

[5] Avendaño; Rel. Anón. 165; Villagómez 159.

[6] Avendaño; Arriaga 29. 91.

[7] Arriaga 18; Calancha 377. Secondo Avendaño prima si confessavano *los ministros de idolatria unos con otros.*

[8] Hakluyt Soc., vol. 48, p. 63; testo spagnuolo p. 101 sg.

[9] Arriaga 29; Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851, 178: *una bolita de barro colorado.*

[10] Secondo Molina prima il penitente soffiava via le polveri, poi faceva la confessione.

[11] Cfr. Bolinder, *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*, Stuttgart 1925, 134, 139 sg. La confessione degli Ijca quale è descritta dal Bolinder presenta parecchie somiglianze con la peruviana antica.

[12] Arriaga 28. 131; Villagómez 158.

[13] La invocazione diceva: «O voi quanti siete *huaca* e *vilca* delle quattro regioni della terra, avi miei ed antenati, ricevete questo sacrificio dovunque voi siate e fatemi guarire».

[14] *opacuna* Acosta 367, da *upani* «io lavo»: Markham, Hakluyt Soc., vol. 61, p. 361.

[15] Ondegardo 14 sg.; Acosta, *Hist. nat. y moral*, V. 17,

p. 341 sg. - Hakluyt Society, vol. 61, p. 230, Cobo 92. Secondo La Calancha, p. 377, era legge del regno degli Incas che *los impedidos, contrechos ó inábiles para labranças ó guerras aprendiesen á cebollarlos para curar enfermos ó aprendiesen á echizeros para ministros de sus idolos.*

16 Arriaga 29.

17 Balboa, *Histoire du Pérou* (Ternaux Compans, *Voyages, Relations, etc.*), I, Paris 1840, 3: « ils avaient soin de brûler les vêtements qu'ils portaient quand ils avaient commis le péché ».

18 Calancha 378.

19 *Rel. Anón.* 170.

20 Contro Polo de Ondegardo, con cui in più di un luogo la *Rel. Anón.* polemizza.

21 *Rel. Anón.* 169.

22 Secondo Calancha, il penitente andava sputando nell'erba nel mentre che si confessava: *Corón. Moral.*, II. 12, p. 375.

23 Nella festa che si celebrava nel mese di gennaio le ceneri delle vittime erano gettate nei ruscelli, credendosi che le acque portassero via con sè tutti i peccati della popolazione: Balboa, *Hist. du Pérou*, Paris 1840, p. 125. Il massimo rito peruviano di espulsione dei malanni era la grande festa *Situa* che si celebrava all'equinozio di primavera (il nostro equinozio di autunno): Markham, *The Incas of Peru*, 125 sgg.

24 Quanto alle ceneri, cfr. i relativi *fáditra* al Madagascar ecc., v. sopra p. 65 n. 12.

25 Ondegardo 13, Acosta 365; cfr. Molina 23; Cobo 92. - In Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851, 178, è detto che il confessore gettava un pugno di maiz in un recipiente e contava i grani: se il numero era pari, la confessione era buona, se dispari, nulla. Siffatto sortilegio era in uso anche al Messico: Motolinia, *Historia* (México 1858), II. 8, p. 130 (per sapere se un infermo sarebbe guarito, o per ritrovare una cosa perduta); cfr. Torquemada, *Monarquia Indiana*, VI. 45, p. 89. Altro e più complicato sortilegio coi grani di maiz è descritto da Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viven entre los Indios naturales desta Nueva Espana* (1629), Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892 (125 sgg.), 193 sg.

26 Arriaga 119.

27 Acosta 367, Calancha 377.

28 Molina 101, Arriaga 29, Cobo 90 sg., Villagómez 189.

29 Ondegardo 13: *Esta confessión usan tambien quando están enfermos sus hijos, ó mujeres, ó marido, ó su cacique, ó quando estan en algunos grandes trabajos*; Cobo 91.

30 Ondegardo, Acosta, Cobo 90 (*tenian entendido, que quando el Rey enfermaba ó padecia otra adversidad, eran causa dello los pecados de sus súbditos, y no los del Rey: por lo cual en sabiendo que estava infermo, se confesavan todas las provincias....*).

31 Cfr. R. Karsten, *Die altperuanische Religion*, Archiv für Religionswiss. 25. 1927, 42. Garcilasso, *Primera Parte de los Comm. Reales*, Lisboa 1609, II. 13, p. 30 (Markham, Hakluyt Soc., vol. 41, 148 sg.) adduce come motivo capitale della confessione peruviana la persuasione del colpevole che la sua colpa, se occultata, avrebbe cagionato guai e malanni alla comunità (*á la república*), cioè *enfermedades, muertes, y malos años y otra qualquiera disgracia comun ó particular*.

32 Arriaga 18.

33 *Tres Relaciones*, 36.

34 Cfr. i *malos años* di Garcilasso, *Comm. Real*, Prim. Parte, II. 13 e La Calancha II. 12, p. 376: *si el año es estéril, ó ay falta de temporales*.

35 Uno dei due gemelli era considerato dai Peruviani come figlio del fulmine (per ciò, dopo l'introduzione del Cattolicismo, gli davano il nome di *Santiago*, essendo questo nome usato dagli Spagnuoli in connessione col tuono e col fulmine: Arriaga 33). I genitori di gemelli erano sottoposti ad uno speciale processo di purificazione: generalmente erano tenuti ad osservare il digiuno, l'astinenza dal sale e *aji*, nonchè dal coito, per un periodo che poteva essere anche di 6 mesi; in certe parti erano costretti a restare coricati cinque giorni su un fianco, poi altri cinque giorni sull'altro, con una gamba rattratta senza muoversi, tenendo un fagiolo o una fava nella piegatura del ginocchio fino a che pel calore germogliasse; dopo di che i parenti andavano a caccia e, preso un daino, lo scorticavano e, fatto della pelle una specie di baldacchino, vi facevano passar sotto i due genitori con certe funicelle al collo che poi essi dovevano portare per molti giorni (Arriaga 32; cfr. Frazer, *The Golden Bough*[3], I. 1, London 1911, 266). Anche al Messico i gemelli erano oggetto di superstizione (il padre o la madre loro

doveva morire: per riscattarsi uccidevano uno dei gemelli): Motolinia, *Historia*, II. 8, p. 130; Torquemada, *Monarquia Indiana*, Sevilla 1615, VI. 48, p. 89 (i gemelli erano detti *cocohua*, cioè 'serpenti', e come tali avrebbero mangiato il padre o la madre. Cfr. Kohler, Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss. 11, 1895, 46).

36 Arriaga 119.

37 Cfr. Morúa, 228: *cuando había falta de temporales... solian confesarse con el hechizero....*

38 Gavilan, *Historia del Celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima 1621, 69 sg.; Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, XIII. 18 t. IV p. 54 sg.

39 Per le sanzioni civili dei delitti sessuali al Perù cfr. H. Trimborn, *Strafart und Sühne in Alt-Peru*, Zeitschrift f. Ethnologie, 57, 1925, 220 sgg.

40 In forma negativa, non adorare le divinità riconosciute: « il Sole, la Luna e gli *huaca* » (Molina), gli *huaca* in genere (Ondegardo, Acosta). Cfr. Calancha, 377: *no servir mucho á Dioses*.

41 « Mormorare contro il Sole » (Molina).

42 Cioè i *raymi*, feste mensili (Molina); cfr. Ondegardo, Acosta, Herrera, Cobo.

43 Ondegardo, Acosta, Herrera, Calancha.

44 Ondegardo, Molina, Acosta, Herrera, Cobo.

45 Ondegardo, Molina, Avendaño, Acosta, Herrera, Cobo.

46 Anche Molina e Cobo.

47 *Prender mujer agena* Ondegardo, Acosta, Herrera, Cobo; *tenir mas que una mujer* Arriaga, Avendaño, Villagómez.

48 La fornicazione non era peccato per sè stessa (Arriaga 28, Calancha 379, Cobo), bensì (Molina) in quanto fosse praticata contro la legge degli Incas, la quale vietava di avere rapporti con una donna straniera o con una vergine che non fosse stata concessa dall'Inca.

49 Il furto è citato come peccato da confessare anche in Ondegardo, Molina, Avendaño, Arriaga, Calancha, Acosta, Herrera, Cobo.

50 Cfr. Karsten, *Civilisation of South American Indians*, 488 n. 1.

51 Ondegardo 13, Acosta 366.

52 *Rel. Anón.* 166. Anche Ondegardo (con Acosta, Cobo, Herrera) parla di *pecados reservados al mayor.*

53 *Rel. Anón.* 164.

54 Molina, p. 20 sg.

55 *Rel. Anón.* 161, 165.

56 Bolinder, *op. cit.*, 139 sg.

57 Anche Garcilasso polemizza con coloro che pretendevano trovare nel Perù una confessione simile alla cattolica. Egli ha in mente, sebbene non lo nomini, specialmente l'Acosta (Markham, Hakluyt Society, vol. 41, p. 120 in nota). Secondo Garcilasso l'attribuzione di una confessione simile a quella cattolica (individuale, segreta ecc.) ai Peruviani non aveva altro fondamento che nell'indole compiacente e bonaria degli indigeni, naturalmente inclini a trovare nella propria religione tutto quello che poteva far piacere agli Spagnuoli, pur di rispondere affermativamente alle loro domande (*Primera Parte de los Comm. Reales*, II. 5, II. 13).

58 *Primera Parte de los Comm. Reales*, Lisboa 1609, II. 13, p. 39, Hakluyt Society, vol. 41, p. 148 sg.

59 *Fabulas y Ritos de los Incas* (Lima 1916), p. 23: ..... *la cual confesion hacia publica..... desque algunos tenian algunos graves pecados que por ellos mereçiese la muerte, cocchava al hechiçero y confesavase secreto con el.*

60 *Rel. Anónima*: «*todas las personas*»; Cobo, p. 91: «*obligaba el precepto de la confesión á todo género de gente*» sulla eccezione relativa 'agli Incas', v. sotto a. n. 63).

61 *Rel. Anón.* 161, 165; secondo Ondegardo 13, Acosta 366, Cobo 91 l'obbligo del segreto comportava *ciertas limitaciones*; cfr. Herrera, *Hist. Gen.*, V. 4. 5, p. 116.

62 *Fabulas y Ritos de los Incas*, 23: *los Yncas y jente del Cuzco siempre hacian sus confisiones secretas.....*

63 Quando Cobo, p. 91, dice che gli Incas erano i soli che facessero eccezione all'obbligo generale della confessione, egli applica per errore agli Incas, cioè a tutti i membri *de la progenie y casta del Rey*, ciò ch'era vero soltanto dell'Inca, cioè del re (e del *Huillac Uma*: p. 126).

64 Cfr. R. Pettazzoni, *Gli Incas e gli Achemenidi*, Studi e Materiali, 1, 1925, 225.

65 *Rel. Anón.* 165.

66 Ondegardo 13, Cobo 90-91.

67 *Rel. Anón.* 170; Cfr. Ondegardo 12, Acosta 365, Arriaga 19, Calancha 377, Cobo 90.

68 *Historia del Nuevo Mundo*, XIII. 24, t. IV. p. 91.

69 aucachic *que en el Cuzco llaman* ichuris: Arriaga 18 = Villagómez 152. Cfr. Calancha, II. 12, p. 377: *á estos llaman* aucachic, *i en el Cuzco* ichuris. Arriaga e Calancha lavorarono appunto nella zona occidentale e costiera. Ad essa appartengono anche le regioni di Cajatambo e Huaylas, nella cui parlata per domandare « Hai confessato i tuoi peccati al confessore (pagano)? » si diceva: *huchaiquicta aucacucchu canqui?* (Arriaga 91, Villagómez 229).

70 Avendaño; cfr. Arriaga, cap. VIII (Brehm, *Das Incareich*, Jena 1885, 126).

71 È notevole che anche al Messico la figura del sacerdote-confessore nel culto di Tlaçolteotl conserva, come già dicemmo (p. 99, 138), certi tratti che corrispondono a quelli dell'*ichuri*, e che verosimilmente risalgono alla fase primitiva (pre-azteca) della confessione, quando anche nel Messico, forse, la confessione non era segreta. Presso i Maya dell'America Centrale la confessione restò esente dal segreto (p. 104). Comune al Perù come all'America Centrale e al Messico è la pratica dell'estrazione del sangue, ma non connessa - nel Perù - con la confessione (dalle braccia, dalle coscie, dall'orlo delle narici, dalla fronte fra le sopraciglia: Garcilasso, *Comm. Real., Prim. P.*, I. 11, VII. 5). Intorno alle connessioni culturali fra l'area peruviana e la centro-americana, rispettivam. la messicana, cfr. Dieseldorff, *Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heuligen* (specialm. i Kekchi del Guatemala) *Mittelamerika*, Ztschr. f. Ethnol., 57, 1925, 32, 43; W. Krickeberg, *Mexikanisch-peruanische Parallelen*, Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, 378 sgg.

72 Il Balboa, giunto al Perù nel 1566, risiedette a Quito, dove fra il 1576 e il 1586 scrisse, utilizzando anche uno scritto oggi perduto del Molina, una *Miscellanea Austral*, di cui una parte fu pubblicata in francese, come *Histoire du Pérou*, dal Ternaux-Compans (Paris 1840). Sulla fine del preambolo è detto che « in alcune provincie avevano dei confessori cui dichiaravano tutti i loro peccati », dopo di che l'Autore passa a trattare dell'epoca incasica, « non avendo più nulla da dire sulla condizione del paese prima dell'avvento degli Incas.... ».

[73] *y en parte á sido providencia del Señor permitir el uso passado para que la confession no se les haga difficultosa*: Acosta, *Hist. nat. y moral*, V. 25; cfr. *The Jesuit Relations*, vol. 43, p. 284 (sopra a p. 68 n. 29).

[74] Gavilan, *Santuario de Copacabana*, 14, p. 71.

[75] Hakluyt Society, vol. 48, p. 63.

[76] Arriaga, p. 9, 117, 119.

[77] Edizione di Lima, 1919, cap. 58, p. 229.

III.

Giappone.

1. SHINTOISMO.

La concezione 'sostanziale' del male-peccato (p. 53 sg.), che abbiamo trovata viva e attuale presso i primitivi e che abbiamo visto affiorare ad ogni momento al livello - per quanto superiore - delle antiche civiltà americane, dovette esistere *ab antiquo* anche presso il popolo giapponese, poichè la vediamo sopravivere a lungo nella sua religione nazionale, il *shinto*. Una importante cerimonia shintoistica, l'*oho-harahi*, è sostanzialmente imperniata su quella concezione. *Harahi* è propriamente l'atto di spazzar via (cfr. l'antico messicano *ochpanizlli*: p. 78), sgombrare, sbarazzare. *Oho-harahi, ō-harahi*, vuol dire la 'grande purificazione', ed è una cerimonia di eliminazione dei peccati che si celebrò dapprima in occasioni straordinarie[1], e poi regolarmente l'ultimo giorno del sesto e l'ultimo del dodicesimo mese: 'festa', dunque, di purificazione, di rinnovamento, di passaggio (cfr. p. 50), per entrare nell' 'anno' nuovo liberi dai peccati del vecchio[2]. Anche oggi l'*oho-harahi* è celebrato in tutto il Giappone, dalla capitale - e più precisamente dalla reg-

gia - all'ultimo villaggio, ovunque esista un santuario del culto ufficiale: in seguito all'adozione del calendario gregoriano (1873), la sua ricorrenza è stata fissata al 30 giugno e al 31 dicembre.

Naturalmente nel corso dei secoli la celebrazione dell'*oho-harahi* ha subíto delle modificazioni: in complesso, delle semplificazioni. Ma nel suo schema fondamentale e nei suoi elementi costitutivi è rimasta inalterata. Gli elementi sono due: l'esecuzione di un rito e la recitazione di un testo. Il rito consiste sostanzialmente[3] nella presentazione di una quantità di oggetti diversi, che poi finiscono per essere gettati nell'acqua corrente, oppure imballati e caricati in una barca che li porta in mare. Sono questi gli *harahe-tsu-mono* 'cose di purificazione', che presentemente consistono quasi soltanto in pezzi di tela candeggiata, mentre in passato comprendevano una grande varietà di oggetti[4]. C'è anche, nell'*oho-harahi*, una invocazione ai *kami* - che sono le divinità del *shintō* -, perchè discendano ad assistere alla cerimonia (*kami-oroshi*); c'è una offerta di cibo fatta - idealmente - ai *kami*; e, in fine, una specie di congedo degli stessi *kami* (*kami-age*). Ma questo vario rituale a base teistica sembra piuttosto un elemento accessorio che un elemento essenziale della celebrazione; infatti può anche essere omesso.

Ciò che non manca mai è, invece, la recitazione di uno speciale testo liturgico, detto *oho-harahe-no-kotoba* 'parola della grande purificazione'. Esso è uno dei cosidetti *norito*, testi che si recitano nel corso delle varie cerimonie shintoistiche e che, fissati anticamente in una forma consacrata, furono tramandati in una raccolta che fa parte del cosidetto

Engishiki. L'*Engishiki* è il 'Cerimoniale dell'epoca Engi' (dal 901 al 923), che fu promulgato nel 927 in 50 libri, di cui i primi 10 contengono le norme del cerimoniale religioso: l'*oho-harahe-no-kotoba* è precisamente il 10° dei 27 *norito* che costituiscono l'VIII libro dell'*Engishiki*. In origine l'*oho-harahe-no-kotoba* era recitato - in nome dell'imperatore - da un sacerdote speciale appartenente alla grande famiglia dei Nakatomi; in seguito fu recitato dagli *urabe* 'divinatori'; ora è recitato, di solito, dal sacerdote principale del santuario dove la celebrazione ha luogo. Esso dice così[5]:

« Ascoltate voi tutti (qui) radunati principi del sangue, principi, alti dignitari e uomini dei cento uffici. Ascoltate voi tutti, chè nella Grande Purificazione di (questo) ultimo giorno del sesto mese dell'anno corrente, (il sovrano) si degna di purificare e si degna di purgare i vari peccati che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente da quanti prestano servizio nella corte imperiale, (cioè) dai funzionari insigniti di sciarpa, di cordone, di faretra o di spada, nonchè dagli ottanta (nel senso generico di 'molti') funzionari dei funzionari, come pure dal personale di tutti gli uffici. (Segue un brano di contenuto mitologico che si riferisce alla fondazione leggendaria dell'impero del Giappone e della dinastia imperiale di origine divina che, secondo la tradizione, dura ininterrotta fino ad oggi).

..... « Quanto alla specie di peccati (*tsumi*) che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente dalla numerosa divina popolazione destinata a vivere nel paese, un certo numero di peccati sono espressamente distinti come peccati celesti (*ama-tsu-tsumi*), e cioè: abbattere le dighe dei campi di riso, colmare i canali d'irrigazione, aprire la chiusa delle cateratte, seminare sul seminato (così da rendere impossibile la vegetazione), piantare delle canne appuntite (così da impedire la lavorazione dei campi), scorticare un essere vivente dalla testa all'indietro (anzichè in senso opposto), evacuare (in luoghi indebiti). (Que-

sti sono i peccati distinti) come peccati celesti. Quanto ai peccati terreni (*kuni tsu-tsumi*), essi sono i seguenti: tagliare della pelle viva, tagliare della pelle morta, albinismo, essere affetti da escrescenze, il peccato di copulazione con la propria madre, il peccato di copulazione con la propria figlia, il peccato di copulazione con la figliastra[6], il peccato di copulazione con la propria suocera, il peccato di copulazione con animali, calamità causate da animali striscianti, calamità causate da uccelli del cielo (escrementi e cose impure lasciate cadere dal becco entro la casa attraverso l'apertura del tetto per l'uscita del fumo), uccidere gli animali (altrui), il peccato di praticare gli incantesimi.

«Se tali peccati sono stati commessi, il Gran Nakatomi, conformemente alle cerimonie (celebrate) nel palazzo celeste*, tagliando le basi e tagliando le cime dei divini giovani arbusti, (ne) farà mille tavole e (vi) depositerà (sopra) in abbondanza (le offerte di purificazione); indi falcerà e taglierà le basi, falcerà e taglierà le cime di splendide divine striscie di vimini, e le spaccherà con l'ago facendole sempre più sottili; e reciterà le possenti parole del rituale celeste (cioè appunto l'*oho-harahe-no-kotoba*, la cui esistenza viene ad essere così proiettata nei primordi del mondo).

«Se egli così recita (il rituale celeste), gli iddii del cielo, aprendo la porta delle rupi celesti e tracciando una via attraverso le ottuplici nubi del cielo, udiranno (le parole rituali); (e) gli iddii della terra salendo sulle vette delle alte montagne e sulle vette delle colline, e fendendo la nebbia delle alte montagne e la nebbia delle alte colline, udiranno (le parole rituali).

* Cioè quando la dea del sole Amaterasu si ritirò entro la grotta immergendo il mondo nelle tenebre, nella quale occasione il capostipite della famiglia dei Nakatomi, il dio *Ama no Koyane no Mikoto*, recitò, fra l'altro, 'le splendide parole rituali': Kojiki, p. 59 Florenz (*Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. «Quellen der Religionsgeschichte», vol. 7, Gottingen-Leipzig 1919); cfr. Nihongi, p. 155 Florenz. Anche in occasione del *harahi* di Susanowo (p. 178) Ama no Koyane recita 'le splendide parole rituali' (Nihongi, p. 102 Florenz), cioè appunto l'*oho-harahe-no-kotoba*.

« Se essi così odono (le parole rituali), è da aspettarsi che ogni peccato che ha nome di peccato scomparirà, specialmente nella corte di sua Maestà il sovrano pronipote, come pure nelle contrade dei quattro punti cardinali del paese (che sta) sotto il cielo; ed è da aspettarsi che nessun peccato resterà, a quel modo che il vento di Shinato* disperde le ottuplici nubi del cielo, a quel modo che il vento del mattino e il vento della sera soffiano via la densa nebbia del mattino e la densa nebbia della sera, a quel modo che i grandi vascelli che stanno nell'ampio porto sono slegati alla prua, slegati alla poppa, e sono spinti nell'immensa distesa del mare, a quel modo che uno asporta gli arbusti delle dense foreste con l'aguzzo taglio di una roncola bene temprata.

« I peccati che in questa aspettativa (il sovrano) si degna di purificare e si degna di purgare saranno portati via nella grande distesa del mare dalla dea il cui nome è 'Colei che discende nella corrente'**, la quale risiede nella corrente del rapido fiume che cade giù spumeggiando dalle balze, dalle vette delle montagne e dalle vette delle colline.

« E quando essa (li) ha così trasportati, la dea il cui nome è 'Colei che rapidamente inghiotte', la quale risiede là dove s'incontrano le ottocento (cioè: 'innumerevoli') correnti della salsedine delle fresche onde marine, li prenderà e li inghiottirà con mormorio gorgogliante.

E quando essa (li) ha così inghiottiti con mormorio gorgogliante, il dio il cui nome è 'Signore del luogo dove il soffio spira'**, dimorante nel luogo dove il soffio spira, li prenderà e col suo soffio completamente li soffierà via nella regione della radice, nella regione del profondo.

« E quando egli così (li) ha soffiati via, la dea il cui nome è 'Colei che rapidamente espelle', la quale risiede nella regione della radice, nella regione del profondo, li prenderà e li espellerà completamente e se ne sbarazzerà.

* La divinità del vento (Shinta-tobe), usualmente sdoppiata in una divinità maschile (Shina-tsu-hiko) e una femminile (Shina-tsu-hime): Florenz, *Hist. Quellen der Shinto-Rel.*, 134, n. 1; cfr. Genchi Katō, *A Study of Shintō, the Religion of the Japanese Nation*, Tōkyō 1926, 15.

** Questa divinità figura tra quelle generate da Izanagi e Izanami secondo il Kojiki, p. 17 Florenz.

« E quando essi siano stati cacciati via, è da aspettarsi che da questo giorno in avanti non vi sarà nessun peccato nelle quattro regioni del paese (che sta) sotto il cielo, specialmente per ciò che riguarda tutto il personale di tutti gli uffici che rispettosamente presta servizio nella corte del Sovrano.....

« Orsù, o *urabe* delle quattro regioni, andate e recatevi alla grande corrente e portate via i peccati mediante la purificazione ».

La concezione del male-peccato come qualche cosa di sostanziale risalta qui in modo evidente. È questa sostanza peccaminosa, questa impurità, questo fluido maligno, che, aderendo alle 'cose di purificazione', viene allontanato insieme con esse ed ultimamente disperso nel mare, donde torna, per le vie del profondo, al suo luogo d'origine, ch'è l'inferno (*yōmi*). Infatti il primo *harahi* secondo la mitologia shintoistica è quello che eseguisce su sè stesso il dio Izanagi quando, di ritorno dall'inferno, dov' egli si era recato a trovare la sposa Izanami, sente il bisogno di purificarsi da tutte le 'sozzure' - cioè da tutti gli influssi esiziali contratti in quel luogo infetto -, bagnandosi nella corrente di Woto[7]. Un vero e proprio *oho-harahi* è poi quello che gli dèi impongono al dio Susanowo in espiazione delle offese da lui fatte alla dea del sole Amaterasu. Nei campi di riso coltivati da Amaterasu Susanowo rompe le dighe, chiude i fossati d'irrigazione, apre le cateratte, semina là dove è già stato seminato, pianta delle punte aguzze nei campi; inoltre, nella sala dove Amaterasu dà un banchetto (in occasione della degustazione del riso novello) sparge dello sterco; e ancora, mentre Amaterasu sta lavorando al telaio con le sue ancelle, Susanowo da un buco fatto nel soffitto cala giù un cavallo scorticato dal-

la testa all'indietro[8]. Per tali e tanti misfatti Susanowo è obbligato dagli dèi a fornire mille tavole colme di 'cose di purificazione' (*harahe-tsu-mono*); e per di più gli dèi gli tagliano la barba e i capelli, e gli fanno strappare le unghie delle mani e dei piedi, e gli prendono la saliva e il muco nasale[9]. Questi elementi organici sono essi stessi delle 'cose di purificazione': appartenendo all'organismo, concentrano in sè stessi il peccato, cioè l'impurità di cui il 'peccatore' è rimasto investito per effetto dell'azione peccaminosa, impurità che resta dunque eliminata con l'eliminazione di quei 'rifiuti'. In questo senso saranno stati 'cose di purificazione' anche, p. es., gli oggetti con cui il peccato fu commesso e quelli che comunque, sia per appartenenza a chi lo commise, sia per fortuita vicinanza od altro, si trovarono esposti al fluido peccaminoso, e ne furono investiti, ciò che appunto rende necessario di sbarazzarsene. E forse da questo originario valore di alienazione a scopo eliminatorio si svolse successivamente il valore del *harahe-tsu-mono* come multa o come offerta riparatrice[10]. Certo è che gli *harahe-tsu-mono* sono tutt'altro che offerte fatte ai *kami*: sono mezzi adoperati per eliminare il peccato inteso come impurità e come malanno; e per ciò sono buttati in acqua, che è il momento culminante e conclusivo di tutta la cerimonia.

L'altro momento dell'*oho-harahi* è, come abbiamo detto, la recitazione del *norito* o testo liturgico. Questo testo, con la sua enumerazione di peccati celesti e peccati terreni, contiene un vero e proprio elenco di peccati. Quale criterio abbia presieduto alla distinzione dei peccati (*tsumi*) in 'celesti'

(*ama-tsu-tsumi*) e 'terreni' (*kuni-tsu-tsumi*) non sappiamo[11]. È notevole, ad ogni modo, che i peccati 'celesti' coincidono con le 'offese' di Susanowo contro Amaterasu quali sono enumerate nel Kojiki e nel Nihongi (p. 175)[12]. Come si vede, il mito ha costruito anche qui sulla realtà, in questo caso sulla realtà rituale: il rito preesisteva al mito, che l'ha incorporato proiettandolo sopra uno sfondo divino e pre-umano. Quanto ai peccati 'terreni' - cioè quelli che sarebbero stati commessi 'sulla terra' a partire dal tempo del primo imperatore 'terreno', Jimmu, (660 a. Cr., data tradizionale della fondazione dell'impero giapponese) -, è da osservare che soltanto in parte essi consistono in azioni che il 'peccatore' commette volontariamente (in massima parte azioni concernenti la vita sessuale), mentre altri (albinismo[13], protuberanze, morso di rettili, un colpo di fulmine, contatti impuri) sono semplicemente degli stati patologici o delle condizioni calamitose in cui il 'peccatore' viene comechessia a trovarsi indipendentemente dalla sua volontà. Peccati involontarii e peccati di natura sessuale sono elementi caratteristici, come già sappiamo (Cap. I e II), della nozione elementare e primitiva del peccato. Quanto alla confessione, di cui pure conosciamo la particolare connessione con i peccati sessuali (p. 51), ecco che essa ci appare, in forma elementarissima, anche nello stesso *oho-harahi*.

L'importanza che nella celebrazione dell'*oho-harahi* aveva, come dicemmo, la recitazione del *norito* sta appunto nell'elenco di peccati 'celesti' e 'terreni' che nel *norito* era contenuto. Sì, perchè i peccati che si eliminavano per mezzo delle 'cose di

purificazione' erano precisamente quelli - 'celesti' e 'terreni' - che erano enunciati nel recitare l'elenco, essendo la loro enunciazione in certo qual modo la condizione preliminare della eliminazione (cfr. p. 58). Recitazione ed espulsione erano due momenti complementari del medesimo rito eliminatorio. Come elemento essenziale del rito, l'elenco dei peccati avrà verosimilmente fatto parte del nucleo più antico del nostro *norito*, un nucleo che sarà non solo anteriore alla compilazione dell'*Engishiki* (a. 927), ma forse anche preesistente ad ogni redazione scritta del *norito* stesso.

Si è discusso se i *norito* siano delle formule magiche[14]. Per ciò che riguarda il *norito* della 'grande purificazione' diremo che, se nella sua forma attuale abbondano gli spunti di invocazione e preghiera ai *kami*, s'intravede tuttavia una fase più arcaica nella quale la sua efficienza dovè consistere principalmente nella enunciazione dei peccati in esso elencati, eseguita a scopo eliminatorio in virtù della potenza magica della parola parlata. È infatti la magia della parola che è in gioco nella recitazione di quella parte - almeno - dell'*oho-harahe-no-kotoba* che è costituita dall'elenco dei peccati, precisamente come nella 'confessione' quale è praticata dai primitivi: il principio magico della enunciazione specifica del peccato commesso (p. 59) resta inalterato anche se è esteso a tutti - idealmente - i peccati possibili. Non solo: ma nell'azione combinata della enunciazione dei peccati e della espulsione loro per mezzo degli *harahe-tsu-momo* si ripete quella concomitanza della confessione con una operazione eliminatoria che è caratteristica della prassi confessionale nelle sue for-

me elementari. È proprio quella eliminazione per l'acqua corrente che si pratica in Giappone per mezzo degli *harahe-tsu-mono*, la trovammo già in uso specialmente nell'antico Perù, dove la confessione aveva luogo possibilmente in prossimità d'un corso d'acqua (p. 122), e dove l'Inca - a differenza dei suoi sudditi - non si confessava ad alcun confessore, ma semplicemente enunciava, da solo, i suoi peccati, tenendo in mano un manipolo d'erba che poi, sputandovi sopra (cfr. la saliva di Susanowo: p. 176), gettava nella corrente, - e nello stesso modo 'si confessava' il gran sacerdote, salvo che gettava il mazzo dell'erbe nel fuoco, e nel ruscello le ceneri (p. 127).

Da un punto di vista meno formale e più sostanziale, meglio ancora che nella confessione peruviana - la quale è confessione individuale (ma i casi eccezionali dell'Inca e del *Huillac uma* sono molto istruttivi, come esempi appunto di una confessione individuale ridotta all'atto elementare e fondamentale della enunciazione dei peccati) -, l'*oho-harahi* trova riscontro nella cerimonia del 'capro espiatorio' presso gli Ebrei (Vol. II), in cui il gran sacerdote 'confessava' sul capro i peccati del popolo tenendo le mani sopra la sua testa, col quale atto i peccati erano trasmessi nel corpo dell'animale, e quindi, con l'allontanamento del capro, erano allontanati essi stessi e dispersi nel deserto (Levit. 16. 21 sg.). Analogamente, nell'*oho-harahi*, era il Nakatomi che enunciava - e in questo senso anch'egli, dunque, 'confessava' - i peccati della comunità secondo l'elenco contenuto nel *norito*. Appunto perciò questo elenco comprendeva

i peccati 'celesti' più i peccati 'terreni', cioè - idealmente - tutti i peccati, perchè tutti dovevano essere eliminati, quanti ne potevano essere stati commessi dai singoli membri della comunità. La 'confessione', cioè la enunciazione dei peccati da parte del Nakatomi, teneva luogo, in certo qual modo, di quelle che avrebbero potuto essere le confessioni dei singoli individui. Non per nulla il Nakatomi recitava in nome dell'imperatore, cioè del capo supremo di tutta la comunità, il quale suole avere nelle società primitive, e non in esse soltanto, funzioni rappresentative di carattere sacrale (cfr. Sumatra p. 16, Cina, p. 206 e Babilonia, Vol. II).

Nonostante questo suo fondamentale carattere collettivo, l'*oho-harahi* presenta taluni aspetti individuali di particolare interesse. Connessa in via accessoria con l'*oho-harahi* era la cerimonia del *kata-shiro*, che ora si pratica soltanto in pochi santuari shintoisti[15], dove è rimasto in vigore nella celebrazione dell'*oho-harahi* il cerimoniale dei tempi medioevali. Il *kata-shiro*, 'rappresentante della persona'[16], è un pezzo di carta ritagliato in forma di figura umana (vestita). Qualche giorno prima dell'*oho-harahi* il fedele si presentava al sacerdote del santuario locale e ritirava un *kata-shiro*, lo portava a casa, vi scriveva sopra la sua data di nascita e l'indicazione del suo sesso, se lo strofinava su tutto il corpo, indi vi soffiava sopra e lo riportava al santuario. Tutti i *kata-shiro* restituiti erano legati in uno o più fasci con dei vimini, e andavano a raggiungere le altre 'cose di purificazione', insieme con le quali, dopo essere stati esposti, finivano per essere gettati in acqua. Così erano eliminati i 'ma-

lanni' personali che ciascuno aveva, col soffio, trasmessi, in certo qual modo, nel proprio *kata-shiro*.

Corrispondentemente - sebbene, a quanto pare, indipendentemente dalla usanza del *kata-shiro* - si ha notizia altresì di una confessione individuale praticata in connessione accessoria con l'*oho-harahi*. Prima che l'*oho-harahi* avesse principio, il Nakatomi ascoltava le confessioni di taluni che intendevano parteciparvi; e quando poi recitava il *norito*, faceva seguire all'elenco tradizionale e fisso dei peccati 'celesti' e 'terreni' la enunciazione di quelle colpe ch'egli aveva udite nelle confessioni individuali (cfr. Sumatra, p. 16). Questo è quanto riferisce il Florenz[17], in base a degli appunti da lui presi assistendo a certe lezioni di Motowori Toyokahi nell'Università di Tōkyō.

Questi dati sommari, che sono gli unici a mia disposizione, appaiono alquanto inadeguati all'importanza del problema che qui si presenta. E cioè: in quale rapporto stanno queste pratiche individuali con la celebrazione collettiva dell'*oho-harahi*, nella quale esse appaiono, per così dire, inscritte? L'usanza del *kata-shiro* sembra soddisfare al bisogno di una partecipazione più personale e più diretta dell'individuo al tradizionale rito collettivo di eliminazione dei peccati. Dal canto suo la confessione individuale viene incontro alla necessità di provvedere alla incompletezza del *norito* per quei peccati che nell'elenco fisso ('celesti'+'terreni') eventualmente non fossero compresi. Si tratta dunque di svolgimento spontaneo ed interno? O sono invece da ammettere delle influenze esterne, extra-shintoistiche?

2. LA CONFESSIONE DEI YAMABUSHI E IL SINCRETISMO SHINTŌ-BUDDHISTICO.

Introdotto il Buddhismo nel Giappone nel VI sec. d. Cr., esso vi ebbe il massimo incremento in seguito alla sua assimilazione con la religione nazionale. Quando i *kami* della mitologia shintoistica furono identificati con i numerosi *hotoke* - Buddha, Bodhisattva e simili - del pantheon mahāyānico, il popolo potè aderire in massa alla religione nuova che ormai appariva tutt'una con l'antica. Questa profonda tendenza sincretistica prese corpo in diversi sistemi a seconda delle differenti scuole o sètte buddhistiche. Su tutti prevalse il sistema del *ryōbu-shintō* o 'shintō bilaterale', elaborato da Kōbō Daishi (774-835), il fondatore del *shingon-shū*, o 'scuola della parola vera'. Un'altra scuola principale fondata al principio del IX secolo, il *tendai-shū*, seguiva invece il sistema del *sannō-shintō*, secondo la formula del suo fondatore Dengyō Daishi (767-822). Da una propaggine del *shingon-shū* (Shōbō [Rigen Daishi], 834-909) fusa col *tendai-shū* (Zoyo, sec. XI) si formò una sètta minore detta *shugen-dō*, suddivisa a sua volta in un ramo *tozan-ha* (shingon) e in uno *honzan-ha* (tendai). I seguaci del *shugen-dō*, i *shugen-ja*, sono noti comunemente col nome di *Yamabushi*, 'soldati della montagna', perchè vivevano di preferenza sui monti e portavano la sciabola[18].

Il sincretismo caratteristico delle scuole *shingon* e *tendai* appare in quella loro combinazione che è il

shugen-dō ancor più accentuato. Specialmente dal *shingon-shū* i *shugen-ja* derivarono, oltre la speciale venerazione del Buddha di saggezza *Dainichi* 'gran sole' (che è il Dhyānibuddha *Vairōcana*, identificato con la gran dea del sole *Amaterasu*), anche una speciale tendenza all'esoterismo, che era già implicita nei precedenti indiani della sètta, e che, trapiantata nel Giappone, facilmente degenerò in forme più triviali di magia. Le formule magiche (*mantra*, proprie specialmente del *shingon* = 'parola vera'), le figure magiche fatte con le dita[19] (magia del gesto corrispondente alla magia della parola), passarono dal *shingon-* e dal *tendai-shū* nella prassi quotidiana dei Yamabushi. Taumaturghi, indovini, guaritori di malattie, scopritori di furti, rinvenitori di cose smarrite, facitori di scongiuri, interpreti di sogni: tutto questo furono i Yamabushi, - ciò che naturalmente conferì loro una larga popolarità che si espresse poi anche in forme satiriche nei *nō-kyōgen*, specie di 'farse' in cui i Yamabushi sono trattati un po' come spesso sono trattati i frati nella novellistica medievale europea[20].

I Yamabushi attrassero in modo particolare l'interesse dei missionari cattolici del sec. XVI; e molte informazioni sulla loro sètta sono contenute nelle 'carte' (solo in parte pubblicate e generalmente non nel testo originale) inviate dai Gesuiti della missione giapponese alla Compagnia - a cominciare dal rapporto sugli usi e costumi del Giappone compilato nel 1548 e 1549 in base alle notizie fornite dal giapponese Hanshiro (Anjiro, Angero) di Kagoshima, il primo giapponese convertito al Cristianesimo e battezzato a Goa nel 1548 col nome di Paulo da

Santa Fé[21] -, come pure nel *Sumario* del 1557[22], nonchè, occasionalmente, in varie lettere dei PP. Alcaceva, Vilela, Torres, Gago, Frois[23], e quindi anche in alcune opere sistematiche di Gesuiti condotte su quelle fonti epistolari, come la *Historia Natural y Moral de las Indias* del P. Jos. de Acosta, Sevilla 1590[24], e la *Historia de las Missiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus* del P. Luis de Guzman, 2 voll., Alcala 1601.

In alcuni di questi scritti[25] i Yamabushi sono presentati come adoratori dei *kami*. Infatti fra tutte le formazioni del Buddhismo giapponese il *shugen-dō* è forse quella dove l'elemento shintoistico è più preponderante. Usanze tipicamente e tradizionalmente shintoistiche come l'isolamento (*tabu*) della donna mestruante o partoriente, nonchè di ogni persona colpita da lutto; pratiche di carattere primitivo come l'ordalia del fuoco ed altre per lo scoprimento dei colpevoli; adorazione di divinità schiettamente naturistiche, p. es. la luna (nuova)[26]: tutto ciò trovava posto nella religione dei Yamabushi accanto all'adorazione del buddhistico *Dainichi Nyorai* (*Nyorai*=*Tathāgata*).

Di essa religione faceva parte anche il *nyōhō*, una specie di pellegrinaggio che aveva luogo una volta all'anno[27], avendo per méta la cima di qualche alta montagna e il relativo santuario[28]. I Yamabushi vi partecipavano a centinaia. I partecipanti dovevano trovarsi in istato di purità rituale: perciò si preparavano con un regime di astinenze, digiuni e abluzioni per un periodo di cento giorni (Hanshiro). Il pellegrinaggio procedeva lentamente (un miglio al giorno: Guzman), a cagione dei luoghi impervii,

sotto la guida di alcuni 'maestri' e col concorso di certi eremiti (*Zenki, Goki*) permanentemente dimoranti nelle montagne attraversate. Mangiando poco, dormendo poco, estenuati dalle privazioni e dalle fatiche, i pellegrini andavano facilmente soggetti a delle allucinazioni (apparizioni di demoni, audizioni di voci, ecc.). Lo scopo principale sembra fosse quello di ottenere una specie di ordinazione o investitura delle funzioni di taumaturgo, mago, ecc. attraverso una esperienza ipnotica, concepita come una possessione da parte del 'demonio', quasi una 'discesa' della divinità nell'individuo (*Sumario*, Vilela, Frois). Ciò era possibile soltanto se l'individuo si trovava in particolari condizioni di purità; e a produrle concorreva, dopo le astinenze della fase preparatoria, il pellegrinaggio stesso con le sue privazioni e fatiche, e finalmente una confessione generale dei peccati[29] che aveva luogo verso la fine del viaggio, a conclusione, dicono le fonti, di un lungo periodo - 60 o 70 o 75 giorni - di penitenza. Dopo uno sosta di un giorno e una notte, destinata al raccoglimento e all'esame di coscienza (Guzman), si riunivano tutti i pellegrini in una località davanti ad una specie di santuario, ed ivi ciascuno confessava *sus peccados de toda su vida á alta voz delante de todos*, dopo di che, terminate le confessioni, ciascuno giurava di non dire mai nulla di quanto aveva udito[30]. Secondo il Guzman si confessavano soltanto i peccati commessi nell'annata[31]. La contradizione si può risolvere plausibilmente congetturando che la confessione generale fosse fatta da quei Yamabushi che partecipavano per la prima volta ad un pellegrinaggio per ricevere l' ordinazione, mentre quelli

che partecipavano a più pellegrinaggi consecutivi[32] si saranno naturalmente limitati a confessare i peccati commessi a partire dal pellegrinaggio - e dalla confessione - dell'anno prima.

Stando all'Acosta, questa confessione si faceva in un luogo speciale, designato precisamente come *sangenotocòro, « que quiere dezir lugar de confession*[33] ». Infatti *tokoro* è la parola giapponese che vuol dire 'luogo', 'località'; *no* è particella con valore di genitivo; *sangue* è termine passato nel giapponese dal cinese, e significante 'confessione, pentimento, penitenza', essendo composto del cinese, *ge, ke* 'pentirsi' e di *san*, riduzione cinese del sanscrito *kṣama* (*kṣamayati* 'chiedere perdono')[34].

In base alle informazioni di un Yamabushi convertito al Cristianesimo, la confessione dei 'soldati della montagna' è descritta dal Guzman e dall'Acosta nel modo seguente[35]: Sopra una rupe era fissata una lunga sbarra di ferro reggente all'estremità una enorme bilancia a due piatti, in uno dei quali si faceva entrare il penitente; spinta in fuori la sbarra per mezzo di un congegno a ruota, la bilancia si trovava sospesa nel vuoto, e di là il pellegrino per ordine dei *Goki* doveva fare la confessione dei suoi peccati in modo che tutti li udissero, senza tacerne alcuno, sotto la minaccia di essere rovesciato giù e precipitato nell'abisso. Questa curiosa descrizione trova riscontro in una vignetta posta in fronte ad un libretto intitolato *Kokwa Jichiroku*, cioè 'Auto-notazione dei meriti e delle colpe', composto (su motivi più antichi) da Renchi Daishi - prete buddhista del *Jōdo-shū* ('scuola della terra pura') vissuto nel sec. XVII -, e consistente in una specie

di calendario per segnare giorno per giorno le azioni buone e le cattive valutate in base ad una apposita tariffa, in modo da poterne fare il bilancio mese per mese, e quindi il bilancio totale dell'anno[36]. In armonia col carattere del libro è la vignetta che gli fa, per così dire, da frontespizio, la quale consiste in una bilancia a due piatti recanti nell'incavo i caratteri cinesi significanti rispettivamente 'bene' (a destra) e 'male' (a sinistra). Il motivo della bilancia per pesare le buone e le cattive azioni ricorre nell'antico Egitto, in Babilonia, nel Zoroastrismo (in epoca tarda, ma in base a motivi antichi, gāthici) e nel Brahmanesimo[37]. Se lo troviamo in Giappone, esso vi sarà stato introdotto dalla Cina, verosimilmente per opera del Buddhismo.

Nel Buddhismo fu largamente praticata la confessione (cap. VII), specialmente nella forma connessa con la celebrazione quindicinale (in Cina anche settimanale p. 332) dell'*uposatha*. Nel Buddhismo cinese e precisamente in quella sètta *t'ien t'ai* che, trapiantata poi nel Giappone (*tendai*), fu uno degli elementi costitutivi del *shugen-dō* (p. 182), esistette anche una confessione del prete buddhista, fatta dinnanzi al Buddha, come risulta dal *Si-do-in-dzu*, un manualetto che contiene i 'segni (*in* = *mūdra*) dei quattro riti' del Buddhismo esoterico secondo una sottosètta del *tendai*: i segni erano fatti con le mani; uno dei più usuali[38], consistente nel giungere le mani al petto intrecciando le estremità delle dita, oltre a significare genericamente la concentrazione sopra un'idea, aveva anche il senso specifico di confessarsi[39].

Ma questi riscontri e connessioni esotiche non

valgono a dar ragione di quello che è l'aspetto più caratteristico della confessione dei Yamabushi, cioè la sua ricorrenza annuale in connessione con un pellegrinaggio. Il pellegrinaggio è largamente praticato dai buddhisti; ma non è una invenzione del Buddhismo. Nell'India stessa, dove anche il Giainismo e l'Induismo lo praticano, esso risale, a quanto sembra, a delle forme religiose elementari (viaggi ai fiumi sacri a scopo di purificazione, guarigione, e simili)[40]. In Cina il pellegrinaggio era già in uso nel Taoismo, e il Buddhismo non fece che appropriarsi, fra l'altro, certi luoghi sacri, ch'erano già méta di pellegrinaggi taoisti[41]. Lo stesso avvenne - secondo ogni verosimiglianza - in Giappone, dove il Buddhismo, nonostante la sua pretesa di aver esso per primo 'aperto' e consacrato le vette e i passi montani[42], in realtà trovò il pellegrinaggio già in uso nel Shintoismo, in quella forma tipicamente giapponese ch'è appunto il pellegrinaggio alpestre, e lo adottò, dando luogo a delle forme ibride di pellegrinaggio shintō-buddhistico secondo lo spirito del *ryōbu-shintō*, cui soltanto in seguito alla recente restaurazione del *shintō* puro succedette una più netta separazione di pellegrinaggi shintoisti e buddhisti, gli uni e gli altri del resto promossi e organizzati in tutto il Giappone da una quantità di società o circoli più sportivi che religiosi[43]. Segno del carattere arcaico, pre-buddhistico e originariamente indigeno del pellegrinaggio giapponese è il fatto che esso aveva talvolta, a quanto pare, una funzione iniziatica, in quanto valeva ad introdurre i giovani nei misteri della religione riservati agli adulti (Anesaki)[44]: nel qual caso non è forse fuor di luogo pen-

sare che le astinenze e i digiuni e gli stessi prodigi di agilità acrobatica richiesti per queste ascensioni difficilissime avessero originariamente il valore di prove, corrispondenti a quelle che sogliono accompagnare i riti di iniziazione dei giovani presso varie popolazioni primitive[45]. Analogamente le pratiche ipnotiche del *kami-oroshi* o *kami-utsushi*, possessione divina (propriam. 'far discendere la divinità'), ancor oggi connesse col pellegrinaggio [46], trovano il loro riscontro più prossimo nelle pratiche shamanistiche delle popolazioni dell'Asia settentrionale, e di altre più o meno incolte.

Anche il *nyōhō*, o pellegrinaggio annuale dei Yamabushi, sarà dunque da considerare verosimilmente come di origine pre-buddhistica, come uno di quegli elementi shintoisti (*tabu*, ordalie, ecc.) che abbondano, come dicemmo (p. 184), nel *shugen-dō*. In quella specie di ordinazione o promozione dei Yamabushi in cui il *nyōhō* - a quanto pare - culminava sembra continuarsi l'eventuale primitiva funzione iniziatica del pellegrinaggio giapponese, come anche le apparizioni visionarie del 'Diavolo' - per usare l'espressione dei Missionari -, cioè del Buddha, sembrano ripetere, in forma buddhistica, le possessioni divine del *kami-oroshi*; e chi sa se la prova della bilancia non sia pur essa il succedaneo di qualche antica pratica ordalica (*kugadachi*, ordalia dell'acqua bollente[47]; *hiwatari*, ordalia del braciere ardente[48]).

Che tra gli elementi pre-buddhistici (shintoistici) che concorsero a formare il *shugen-dō* ci sia stato anche una specie di confessione non è teoricamente impossibile, dal momento che una specie di confes-

sione esistè pure nel shintoistico *oho-harahi*. Ma nel caso specifico di una formazione così tipicamente sincretistica quale è il *shugen-dō*, nell'assenza di ogni dato positivo in seno al Shintoismo, la presenza della confessione sarà da considerare piuttosto in funzione di quell'altro elemento costitutivo che è il Buddhismo. Infatti, a quel modo che, p. es., il costume esteriore dei Yamabushi si arricchì di un elemento schiettamente buddhistico, qual'è il rosario[49], analogamente sul loro pellegrinaggio, già ricco di motivi ascetici e penitenziali, potè innestarsi *ex novo* la pratica buddhistica della confessione dei peccati, salvo a modificarsi secondo le esigenze della sua nuova funzione. Soltanto, anzi che la confessione quindicinale dell'*uposatha*, o la confessione del prete officiante secondo il *t'ien t'ai*, entrerà qui in considerazione piuttosto quella confessione che si faceva, specialmente nel Buddhismo cinese, dai novizi nella circostanza solenne della loro ordinazione (p. 335)[50], ciò che sarebbe anche in armonia con l'eventuale carattere iniziatico dell'originario pellegrinaggio giapponese.

La presenza di una confessione di origine verosimilmente buddhistica nel *ryōbu-shintō* dei Yamabushi ci aiuta a comprendere, per riflesso, la presenza di una confessione individuale nel *shintō* dell'*oho-harahi* (p. 181). Infatti, non tutto il *shintō* passò - come *ryōbu-shintō* (p. 182) - sotto il segno del Buddhismo. Seguitò, anche nei secoli dell'età di mezzo, a sussistere, specialmente in certe regioni e nel raggio d'influenza di alcuni veneratissimi santuari (Ise, Idzumo), un Shintoismo indipendente. Vero è che anch'esso subì le influenze del Buddhismo; ma, pur

subendole, conservò tuttavia la propria fisonomia originale. L'antica cerimonia dell'*oho-harahi* non sfuggì alla sorte comune[50a]. L'uso, che vi si introdusse, di ripetere più volte la recitazione del *norito* (*oho-harahe-no-kotoba*) rivela l'influenza del costume buddhistico di ripetere all'infinito, magari con mezzi meccanici (si pensi alle ruote di preghiera, introdotte anch'esse dalla Cina)[51], certe formule sacrosante e miracolose. Alcune di queste formule buddhistiche, p. es. la invocazione per la purezza del cuore e quella per la purezza dei sei sensi, furono inserite nel rituale dell'*oho-harahi*[52]. Nello stesso santuario di Ise, che è come la Mecca del Shintoismo, ci fu l'uso di vendere delle scatole coperte d'iscrizioni mezzo shintoiste e mezzo buddhiste, contenenti - insieme con alcuni frammenti di *paraphernalia* adoperati nell'*oho-harahi* - dei certificati attestanti che l'*oho-harahe-no-kotoba* era stato recitato 1000 e 10000 volte a pro' dell'acquirente[53]. Così stando le cose, non sembra fuor di luogo domandarsi, per analogia, se le influenze buddhistiche abbiano avuto parte anche nella introduzione di quella specie di confessione individuale di cui, per quanto vedemmo, si ha traccia nello stesso *oho-harahi*. La situazione non è precisamente la stessa come nel caso dei Yamabushi: i Yamabushi rappresentano piuttosto un Buddhismo shintoizzato, mentre nell'*oho-harahi* si tratta piuttosto di Shintoismo buddhistizzato. Ma i due casi tuttavia si corrispondono e si illuminano a vicenda. Infatti anche nell'*oho-harahi* l'introduzione della confessione potè essere agevolata e in certo qual modo predisposta dal carattere 'penitenziale', o, più propriamente, eliminatorio,

della cerimonia shintoistica. Ed anche nell'*oho-harahi* la confessione buddhistica introdotta si adattò e, per così dire, si conformò al nuovo organismo che la incorporava. Sopratutto è da notare che la confessione personale dei peccati è rappresentativa di una religiosità di tipo individuale che appare estranea al Shintoismo genuino[54], mentre è propria del Buddhismo, essendo connaturata al suo spirito soteriologico.

Assai più ipotetica appare una dipendenza della confessione giapponese extra-shintoistica dalla confessione dei peccati manichea o cristiana (nestoriana). E ad ogni modo una qualsiasi influenza di questo genere non potè esercitarsi - dalla Cina, ove Manicheismo e Nestorianesimo furono trapiantati - nel Giappone direttamente, ma solo, se mai, pel tramite del Buddhismo, e più precisamente attraverso il sincretismo caratteristico delle scuole cinesi *t'ien t'ai* e *mi-tsung*, trapiantate in Giappone - nel IX sec. - come *tendai* e *shingon*[54a].

Il Cristianesimo s'introdusse nel Giappone (1540) - in seguito all'arrivo dei Portoghesi (1542) - come una varietà superiore del Buddhismo, o per lo meno come tale lo intesero i Giapponesi, i quali lo accolsero da principio con favore e con entusiasmo[55]. I Gesuiti che accompagnarono e seguirono Francesco Xaverio ricordano nei loro rapporti lo zelo, la pietà e la devozione edificante onde i convertiti si accostavano al sacramento della penitenza e facevano la confessione. Nelle lettere dei PP. Da Sylva, Vilela, Gago, Monti, Almeida, Frois[56] occorrono ripetuta-

mente gli accenni al gran numero dei confessati e alla frequenza delle confessioni. L'affluenza era tanta che la chiesa era affollata « dalla mattina alla sera », e al confessore non bastavano « otto o nove ore al giorno » per esaurire il suo compito[57]. Quando erano costretti a stare molto tempo senza confessarsi (fino a 3 o 4 anni, per mancanza di confessori), i convertiti tenevano una specie di diario, in cui segnavano i loro peccati; a questa confessione per iscritto si ricorreva specialmente quando il confessore non conosceva abbastanza la lingua, nel qual caso egli si valeva anche di un interprete[58] (cfr. Messico p. 150 n. 122). Il Frois giunge persino a dire che « i Cristiani del Giappone hanno per natura una certa inclinazione per la penitenza[59] ». È lecito domandarsi se questa 'natura' non fosse piuttosto una disposizione acquisita per una secolare consuetudine con una pratica confessionale pre cristiana. Proprio il primo Giapponese convertito al Cristianesimo, Hanshiro (p. 183), a proposito dei Yamabushi ebbe modo di avvertire la somiglianza fra le pratiche ascetiche del loro *uyoho*, terminanti con una confessione dei peccati, e gli esercizi spirituali ch'egli stesso ebbe a fare sotto la direzione del P. Torres[60]. E ad un altro Giapponese che prima di diventare cristiano aveva appartenuto alla sètta dei Yamabushi veniva fatto di confrontare la confessione entro la bilancia con la confessione cattolica[61]. Il favore che trovò la confessione cattolica presso le popolazioni del Messico e del Perù (p. 102, 144) ci fece pensare se caso non fosse in parte dovuto alla preesistenza di una confessione pre-cristiana. Se qualche cosa di analogo si può ammettere pel Giappone, si penserà, in questo caso, alla confessione

buddhistica nelle sue forme più usuali (Cap. VII). A questo proposito può avere una speciale importanza il fatto che i cristiani giapponesi usavano confessarsi - possibilmente - ogni 15 od ogni 8 giorni[62]: nel Buddhismo (cinese) la confessione si praticava appunto, in occasione dell'*uposatha*, ogni 15 od ogni 8 giorni (p. 332).

3. IL TENRI-KYŌ.

Il Tenri-kyō è la più importante di quelle formazioni di tipo settario che sono sorte in tempi recenti (parte in epoca Meiji, parte già in epoca Tokugawa) in seno al Shintoismo come movimenti religiosi di carattere popolare, indipendenti di fatto e, a partire dal 1882, anche ufficialmente separate - come *Shūhā Shintō* - dal Shintō ufficiale, pur essendo, per la maggior parte, ufficialmente riconosciute (sei sètte nel 1882, tredici attualmente)[63]. Sorto nel 1839 dalla predicazione di un'umile contadina, Nakayama Miki (1798-1887), nativa di un villaggio nel territorio di Nara (provincia di Yamato), il Tenri-kyō, come in genere le altre sètte del Shūhā-Shintō, è una formazione largamente sincretistica sulla base del tradizionale Shintoismo buddhistizzato (il tipo stesso settario, estraneo al Shintoismo genuino, sarà derivato dal Buddhismo), con ulteriore incorporazione di elementi confuciani e cristiani. Shintoistiche - rispettivamente shintō-buddhistiche - sono le dieci divinità (*ten-rin o Mikoto*) che O Miki pose a capo della sua religione, di cui le principali sono *Kuni no toko-tachi* e *Omotaru*, nonchè *Izanagi* e *Izanami*, sinte-

tizzate, per riflesso del dualismo confuciano (il principio maschile e il principio femminile), in una sola coppia divina. L'influenza cristiana è rappresentata, come in parecchie altre sètte del Shūhā Shintō (il 'dio del cielo' *Ten-jin*), da una concezione monoteistica della divinità, che, ancora estranea - o soltanto latente - nel pensiero di O Miki, si venne accentuando presso i suoi seguaci e continuatori, dando luogo perfino a una specie di scisma fra il *Ten-rin kyō-kwai* 'Chiesa della dottrina dei volgimenti (*rin*) celesti (*ten*)', cioè delle dieci divinità originarie, - più conservatrice, più vicina al pensiero di O Miki (sebbene per O Miki *ten-rin* non avesse il significato di 'cielo') - e il *Ten-ri kyō-kwai*, 'Chiesa della dottrina della ragion (*ri*) celeste', più decisamente monoteistica.

Più oscura è l'origine, nel Tenri-kyō, della concezione di Dio come padre affettuoso e misericordioso per gli uomini, che secondo alcuni deriverebbe dalla predicazione dei Gesuiti nel sec. XVI e XVII (Greene), mentre secondo altri potrebbe risalire, attraverso il Buddhismo amidista, al Nestorianismo cinese (Haas). Dalla misericordia divina l'uomo può sperare la liberazione da ogni male. Tutto il male scompare quando la divinità prende possesso dell'uomo. Questa fede conferisce al Tenri-kyō un carattere altamente ottimistico. Soltanto, per che la preghiera sia esaudita, dev'esser fatta con cuore puro. Non si richiedono mortificazioni e penitenze. Ma chi aspetta il soccorso divino deve esaminarsi per vedere se si sia reso colpevole di qualche trascorso, nel qual caso deve farne umile confessione dinnanzi alla comunità senza nulla nascondere[61]. Co-

minque si pensi della presenza di elementi cristiani nel Tenri-kyō, questa pratica confessionale sarà da riportare piuttosto agli elementi buddhistici che concorsero alla sua formazione. Infatti la confessione dinnanzi alla comunità è propria del Buddhismo. A questo proposito è anche da tener presente che O Miki nacque da una famiglia che da più generazioni aderiva al *Jōdo shin*, cioè al Buddhismo secondo la formula amidista.

NOTE

[1] P. es. l'*oho-harahi* ordinato dall'imperatrice Jingo Kogo in seguito alla morte dell'imperatore Chûai Tennô nel 200 d. Cr. Nihongi, lib. IX p. 257 Florenz (*Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, «Quellen der Religionsgeschichte», vol. 7, Göttingen 1919).

[2] In rapporto con l'esistenza di un 'anno' di sei mesi presso i Giapponesi (in base alla quale sarebbe da correggere tutta la indubbiamente artificiale cronologia giapponese primitiva: W. Braunsen, *Japanese Chronology*, Transactions Asiat. Soc. Jap. Suppl. of Vol. 39, 1910, 28 sgg.)?

[3] I dettagli si possono vedere nella descrizione particolareggiata del Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan 27, 1899, 1 sgg., su cui principalmente è fondata la mia esposizione. Cfr. W. G. Aston, *Shinto, the Way of the Gods*, London 1905, 291 sg., H. Weipert, *Das Shinto-Gebet der grossen Reinigung*, Mitteilungen der Deutschen Gesellsch. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 6 (1897), 365 sgg.

[4] In un editto imperiale del 8 settembre 676 che ordina la celebrazione dell'*oho-harahi* sono menzionati come *harahe tsu mono*, oltre a pezzi di tela, cavalli, spade, pelli di cervo, zappe, falci, frecce, riso in spiga, canapa. Nihongi, lib. 29 Florenz, *op. cit.*, p. 380.

[5] La traduzione è del Florenz, *Ancient Japanese Rituals*. Transactions of the Asiatic Soc. of Japan, 27, 1899, 99 sgg.

[6] Questo è il peccato seguente sono, da altri, intesi come uno solo, e cioè come 'il peccato di esabitazione con una madre e una sua figlia ad un tempo'. G. Kato, H. Hoshino, *Kogoshûi*[2], Tôkyô 1926, p. 72.

7 Kojiki p. 26, Nihongi p. 139, Florenz, *Quellen*.

8 Kojiki I. 15 p. 37, Nihongi I. 5 p. 154, 158, 161, Florenz, *Quellen*.

9 Kojiki I. 17 p. 41, Florenz, *Quellen*; Nihongi I. 6 p. 156, 160, Florenz, *Quellen*.

10 Cfr. Florenz, Transactions 27. 1899, 49 sgg.

11 Un puro artificio retorico per spezzare in due una enumerazione troppo lunga (Aston, *Shinto*, 300)? - Un riflesso dei due elementi etnici (asiatico e insulare) che concorsero alla formazione del popolo giapponese (E. Satow, *The Mythology and religious worship of the Ancient Japanese*, Westminster Review 1898, 27 sg.)? - Cfr. Florenz, Transactions 27, 1899, 74 sgg.

12 La corrispondenza è ancora più esatta, anzi addirittura letterale, fra il *norito* e il *Kogoshūi*, una preziosa appendice al Nihongi (ma che si rifà anch'essa, succintamente, dalle origini), scritta nell'808: Florenz, *Die histor. Quellen der Shinto-Religion*, p. 418. - Cfr. *Kogoshūi, Gleanings from ancient stories*, transl. by Genchi Katō, H. Hoshino, 3ª ed., Tōkyō 1926, p. 18.

13 Che si tratti effettivamente di albinismo (altri intendono altrimenti), sembra confermato da un passo del Nihongi, lib. 22, Florenz, p. 326 (e n. 24), dove è attestata la ripugnanza che suscita la vista di un albino.

14 M. Revon, *Les anciens rituels du* shinto *considérés comme formules magiques*, Transactions of the III Congress of the History of Religions (Oxford 1908); cfr. T'oung Pao 1908, 214 sgg.; Aston, *Are the* norito *magical Formulae?* T'oung Pao 1909, 559 sg.

15 Il Florenz, Transactions, 27, 1899, 25 sg. cita il Sumiyoshi-jinja, in una piccola isola vicino a Tōkyō.

16 Florenz, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4ª ed., I. 330, n. 1.

17 Florenz, Transactions, 27, 1899, p. 77; cfr. p. 2.

18 *soldados de la sierra* (Guzman), *milites convallium* (Vilela): G. Schurhammer, *Die Yamabushis*, Zeitschrift für Missionswissenschaft, 12, 1922, 206 sgg.

19 *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon*. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, VIII, Paris 1899.

20 K. Florenz, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4ª ed., Tübingen 1925, I, 421.

21 H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, I, Tōkyō 1902, 278 sgg.; cfr. Schurhammer, Zeitschrift f. Missionswiss. 1922, 225, n. 1.

22 Il titolo è: *Sumario dos erros en que os gentios do Japão biuem et de algumas sectas gentilicas en que principalmente confiam*: Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele in Roma, Mss. gesuit. 1482=3611; cfr. G. Schurhammer, *Shin-tō, der Weg der Götter in Japan*, Bonn-Leipzig, 1923, 165 sgg.

23 Schurhammer, *l. cit.*

24 Hakluyt Society, voll. 60, 61. Il passo che interessa la confessione è riportato nel testo spagnuolo in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927, 118 sg.

25 P. es. nel 'Sommario' e in una lettera del Frois. Anche nella 'Storia del Giappone' del Kämpfer (scritta fra il 1690 e il 1692): Schurhammer, Ztschr. f. Missionsw., 1922, 206 sgg.

26 Lettera del P. Giram (1604): Schurhammer, Ztschr. f. Missionsw., 1922, 208 n. 2; *Shin-tō* (1923), 43.

27 Secondo Guzman, *Historia de las Missiones, etc.* I, lib. 1 cap. 7, p. 401, *dos vezes cada año*.

28 Le descrizioni più particolareggiate (Guzman, Acosta) si riferiscono specialmente all'ascensione dell'Omine (cfr. Summers, *Notes on Osaka*, Transact., 7, 1879, 375 sgg.), la quale cominciava dalla località di Yoshino (*Ozino*), ad otto miglia da Nara, ch'era il punto di convegno di tutti i pellegrini. Cfr. Haas, *Gesch. des Christ. in Japan*, I, 293 n. 49.

29 In una lettera del P. Frois (da Meaco [Miyako], 20 febbraio 1565) è distinto il pellegrinaggio dei Yamabushi ad un monte dove ha luogo l'ammissione dei novizi nell'ordine da una confessione fatta al diavolo sopra un monte nella regione di Bandu (Kwanto): *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, lib. V, p. 207; cfr. Schurhammer, Ztschr. f. Missionsw. 1922, 209, n. 3, 228.

30 Così secondo il ms della Biblioteca Vittorio Emanuele di Roma, Mss. Gesuit. 1482=3611 (*Neste caderno se contiene la informacion de la isla de Iapan segun nos hemos informado del mismo Iapan que estuvo en este Collegio della S.ta Fe el qual se hizo christiano*, ecc.).

31 Guzman, *Historia de las Missiones*, I. 5, 8, p. 401 (Studi

e Materiali, 3, 1927, p. 120); cfr. 403: «*este dia y medio que detienen los peregrinos en aquel campo, es para que se acuerden, y hagan memoria de los peccados de aquel año.*

32 Quel Yamabushi convertito alle cui informazioni attinsero il Guzman e l'Acosta aveva preso parte al pellegrinaggio *siete vezes* e altrettante volte si era confessato (Studi e Materiali, 3, 1927, 115).

33 Acosta, *Historia Natural y Moral*, lib. V, cap. 25, p. 368 (Hakluyt Society, vol. 61, p. 356).

34 Queste spiegazioni mi sono state gentilmente fornite dal prof. K. Florenz; cfr. Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Ét., VIII (1899), p. XV, e p. 12 n. 1.

35 I passi relativi sono riportati in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 3, 1927, 114 sgg.

36 S. H. Wainwright, *The* Kokwa Jichiroku, *or a Buddhist Parallel to Poor Richard's Almanach*, Transactions of the Asiatic Soc. of Japan, 42, 1914, p. 739.

37 *Satapatha-Brāhmaṇa*, XI. 2, 7, 33. Cfr. A. V. W. Jackson, *Weighing the soul in the balance after death*, Actes du X^e^ Congrès des Orientalistes (Genève 1894), Leide 1897, II. 1, p. 67 sgg.; cfr. Sylv. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 100. Il motivo compare anche nell'Islamismo: Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926, 69.

38 *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, VIII, Paris 1899, segno 8 a p. 12 *to Butsu zen sange ke*, cin. *tao Fo ts'ien ch'an hoei kie*; cfr. il segno 23, a p. 20.

39 Che la confessione del prete buddhista nel *l'ien t'ai* dipenda da influenze extra-buddhistiche (manichee? cristiane?) è ipotesi che sfugge ad ogni possibilità di controllo: Cristianesimo e Manicheismo poterono esser conosciuti dai fondatori del Tendai e del Shingon, Dengyō e Kōbō, che furono in Cina nei primi anni del sec. IX; ma il carattere largamente sincretistico che il *shingon* e il *tendai* hanno in comune col Manicheismo non basta, credo, per affermare che «Kōbō fu, consapevolmente o no, un vero discepolo di Mani» (A. Lloyd, *Formative Elements of Japanese Buddhism*, I: *Manichaeism and Kōbō*, Transact. of the As. Soc. of Jap., 35, 1908, 193 sgg.).

40 W. Crooke in « Encyclopaedia of Religion and Ethics », X. 24 sg.

41 A. Geden, ibid., X. 17.

42 Le ascensioni di monti altissimi per dedicarne le vette a Shaka (=Budda) erano uno degli esercizi favoriti dall'anacoreta Enno Shōkaku, un precursore dei Yamabushi (impropriamente considerato come il loro fondatore: egli era nato nel 634): H. Haas, *Annalen des japanischen Buddhismus*, Mitteilungen der Deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 11. 3, (Tōkyō 1908), 319.

43 P. Lowell, *Esoteric Shinto*, 111: *Pilgrimage and the Pilgrim Clubs*, Transactions of the Asiatic Soc. of Japan, 21, 1893, 241 segg.

44 « Enciclop. of Relig. a. Ethics », X. 27.

45 H. Webster, *Società segrete primitive* (Bologna 1922), 47 sgg.

46 Lowell, Transactions 21, 1893, 112 sg.

47 Esempi di *kugadachi* (*kukatachi*) nel Kojiki e Nihongi. Florenz, *Quellen*, p. 118, 286, 293, 303.

48 Cfr. l'ordalia del fuoco cui ricorre Sakuya-bime per dimostrare la sua fedeltà a Ninigi: Kojiki p. 75, Nihongi p. 185, Florenz.

49 Schurhammer, Ztschr. f. Missionsw., 1922, 216

50 I. P. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, IV), Paris 1894, 303 sgg.; cfr. De Groot, *Die Religion der Chinesen*, in « Kultur der Gegenwart » *Die Religionen des Orients*[2], (1923), 184.

50a Sintomatica è la coincidenza seguente: al tempo dell'imperatore Temmu, e precisamente nell'anno 686, il 27 luglio si celebrò nel palazzo imperiale una cerimonia buddhistica di penitenza e confessione dei peccati, e il giorno successivo fu decretata la celebrazione dell'*oho-harahi*: Nihongi, lib. 29, Florenz, *Quellen*, p. 393.

51 K. Steiner, *Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus*, Mitteilungen der Deutschen Gesell. für Natur- und Völkerk. Ostasiens, 12, 1909-10, 35 sg.; cfr. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswss., 1910, 34 sgg., 304 sgg.

52 Aston, *Shinto*, 304.

53 Aston, *ibid.*

54 Anche i riti del *shintō* esoterico studiati dal Lowell *Eso-*

teric Shinto, Trans. Asiat. Soc. of Jap., 21, 1893, 106 sgg.), il *kami-oroshi* e le ordalie relative, sono praticati collettivamente e 'ciclicamente', cioè per turno dai partecipanti.

54a V. sopra n. 39.

55 E. Satow, *Vicissitudes of the Church at Yamaguchi from 1550 to 1586*. Transactions As. Soc. Jap., 7, 1879, 131 sgg. Cfr. Haas, *Gesch. des Christ. in Japan*, II. 51 sgg.

56 *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, pp. 105, 116, 130, 182, 199; *De Rebus Japonicis, Indicis et Peruanis epistolae recentiores*, Antverpiae 1605, pp. 130, 187; cfr. P. Louis Frois, *Die Geschichte Japans* (1549-1578), nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übersetzt u. kommentiert von G. Schurhammer u. E. A. Voretzsch, Leipzig 1926, pp. 50, 56, 122, 133, 147, 167, 202, 214 sg., 310, 325. - Cfr. H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, II. 1904, 348 sg.

57 Frois, *Gesch. Japans*, 310; *De Reb. Jap.* Antverp. 1605, 130, 187 (Osaka, Arima).

58 G. B. Monti, *De Reb. Japon.* Neapoli 1573, 187; Frois, *Gesch. Japans*, 202, 215, 319, 427.

59 L. Frois, *Geschichte Japans*, 214.

60 Schurhammer, Ztschr. f. Missionswiss. 1922, 209.

61 Guzman, *Historia de las Missiones*, I. p. 403.

62 « Complures Japonii qui proprius absunt singulis sabbatis confessione, celebrioribus vero diebus etiam communione sese confirmant »: B. Gago, lettera da Bungo 1 nov. 1559, *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, 130. - « cum..... octavo vel quinto decimo quoque die sacramentum confessionis obire essent soliti »: J. B. Monti, lettera da Bungo, 7 ott. 1564, *ibid.*, p. 182 (verso).

63 D. C. Greene, *Tenri-kyō or the Teaching of the Heavenly Reason*, Trans. Asiat. Soc. of Japan, 23, 1895, 24 sgg.; M. Ostwald, *Tenri-kyo oder die Lehre der himmlischen Vernunft*, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. 1907, 106 sgg.; L. Balet, *Le Tenri-kyō, Religion de la Raison Céleste*, Mélanges Japonais, nn. 23, 24, 1909; H. Haas, *Tenri-kyō: Ein neues synkretistisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage*, Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1910, 129 sgg.; *Die Tanzpsalmen der Tenrykyo-kwai*, ibid. 162 sgg., 193 sgg.

64 Haas, Ztschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1910, 146

IV.

Cina.

1. LA CONFESSIONE DEL SOVRANO.

« Con la scopa si possono spazzar via le cose funeste ». Queste parole, chiaramente allusive ad un rito di espulsione magica che fa venire in mente le pratiche del giapponese *oho-harahi* (p. 170) e del messicano *ochpaniztli* (la 'festa delle scope': p. 78), si leggono nel commento di Ching Khang-ch'ing (II sec. d. Cr.) ad un passo del *Li-ki*[1]. Infatti il male nelle sue varie forme fu concepito anche nell'antica Cina come qualche cosa di sostanziale, che dunque poteva essere eliminato con mezzi materiali e meccanici (o, se esso era prodotto da spiriti maligni[2], mercè l'allontanamento degli spiriti stessi). Applicata al male fisico, questa concezione diede luogo a svariate operazioni terapeutiche di carattere eliminatorio. Per esempio: una specie di *medium* (*ki tŏng*) - cioè un individuo posseduto da uno spirito - si flagellava il dorso sino a farne uscire il sangue, e si perforava con un grosso ago la lingua, oppure vi praticava una incisione facendola sanguinare e sputando - o spalmando - il sangue che ne usciva su dei fogli di carta che poi si ponevano

addosso al paziente, oppure s'incollavano al muro[3]. L' operazione, eseguita su interposta persona, cioè sul *medium* come sostituto del paziente, era destinata ad eliminare dalla persona del paziente stesso il male, o - rispettivamente - lo spirito che lo produceva. Già presso i Bechuana, gli indigeni di Malacca, i Yuchi dell'America settentrionale, le popolazioni antiche del Messico e dell'America Centrale trovammo l'estrazione del sangue adibita alla eliminazione del peccato dalla persona del peccatore. Specialmente l'estrazione del sangue dalla lingua quale fu praticata dagli antichi Messicani e dalle genti *maya* dell'America centrale trova nel costume cinese qui sopra descritto[4] un riscontro formale singolarissimo di particolare importanza etnologica in rapporto alle eventuali connessioni delle antiche civiltà americane col mondo asiatico. - Un'altra operazione eliminatoria del male (fisico) consisteva, in Cina, nel somministrare all'infermo dell'acqua 'incantata', sia che l' incantesimo fosse operato direttamente, pronunziando sull'acqua certe formule magiche (*cheu-shui*), oppure indirettamente, tenendo immerso o facendo bollire entro l'acqua un oggetto su cui erano scritte le formule esorcizzatrici, o anche bruciando un tale oggetto per poi mescolarne con l'acqua le ceneri (*fu-shui*)[5].

Secondo la concezione primitiva il peccato (in cinese *tsui*) è l'aspetto attivo di ciò che è il male nell'aspetto passivo; o, in altri termini, il male è la conseguenza fatale - e quindi anche il sintomo - di un peccato commesso (p. 54). Peccato è, in genere, violazione di un ordine divino (p. 54). In Cina l'ordine divino è principalmente la grande legge del *tao*, cioè

del corso perenne di tutto l'universo, regolato dal Cielo. Alle vicende e disposizioni del Cielo anche le cose umane debbono conformarsi: di una non conformità, di una disarmonia od opposizione sono sanzione e segno le disgrazie più rovinose. Questa non conformità è essa stessa il peccato. In questo senso, che è poi il senso larghissimo in cui va inteso il peccato come violazione di un ordine divino in genere (p. 55), non è estranea al Confucianesimo[6] la nozione di peccato, sebbene non vi dia luogo ad alcuna espiazione o perdono divino, ma solo all'emendamento da parte dell'uomo[7]. È vero che nel Confucianesimo l'elemento etico prevale, a quanto sembra, di gran lunga sul religioso, con norme di morale familiare e civica che procedono piuttosto dalla tradizione che dalla divinità, e con doveri che concernono i rapporti fra uomo e uomo, non fra l'uomo e Dio, - onde anche le mancanze ai proprii doveri sono piuttosto delle immoralità che dei peccati[8]: ma peccati sono anch' esse in quanto la tradizione stessa tiene qui luogo di religione, anzi è religione, essendo essa appunto la norma della conformità delle azioni umane alla legge divina universale.

C'è un uomo che più di tutti, anzi in luogo di tutti, è tenuto a conformare la sua condotta alla legge cosmica e celeste, ed è il sovrano, l' 'Uomo unico', il solo responsabile del benessere dello stato. L'idea si trova già, in germe, nelle società primitive (p. 131), dove il capo è il rappresentante del gruppo nel senso più completo della parola, e dove la prosperità del gruppo dipende dalla prosperità del capo, e la vita del capo è quindi regolata da una quantità

di norme minuziose (*tabu*) intese a proteggerla e difenderla da ogni pericolo[9]. Questa concezione elementare fu svolta in Cina in un vero e proprio sistema. Nello stato feudale ogni signore, nello stato unificato ogni governatore, ma sopra tutti e sempre il sovrano concentra nella sua persona la responsabilità. L'imperatore è figlio del Cielo: la sua condotta deve essere in tutto e per tutto conforme ai voleri del Cielo; se no, il popolo sarà oppresso da sciagure. Quando il popolo soffre, quando il paese è afflitto, è segno che il sovrano ha agito in modo non conforme, cioè ha peccato. Il 'male', che egli ha commesso o da cui è rimasto comechessia investito, ridonda a danno di tutti. Perchè il male cessi, *egli* deve espiare. Chi ha 'peccato' per tutti - cioè ha fatto del male a tutti -, per tutti deve fare penitenza. Nella letteratura cinese abbondano gli esempi di imperatori che si offrono di prendere su di sè i malanni onde soffre l'impero (carestie, siccità, inondazioni, pestilenze), affinchè il popolo ne sia liberato. In tale circostanza essi talvolta confessano i loro peccati. Anche in Giappone, nella celebrazione dell'*oho-harahi*, era in nome del sovrano che il Nakatomi - originariamente - recitava il *norito* della grande purificazione contenente un elenco di peccati (p. 180).

« Quando una montagna crolla o un corso d'acqua si secca, » - leggiamo nel *Tso-chuan* - « il principe si priva di un pasto completo, si veste di abiti semplici, monta sopra un carro senza ornamenti, sopprime la musica, e va ad abitare fuori della sua città. Egli ordina all'invocatore di offrire dei pezzi di seta agli Spiriti, e fa scrivere dal grande anna-

lista la dichiarazione dei suoi peccati»[10]. La stessa misura, del ritiro e isolamento del sovrano, si adotta anche quando egli si trova non in istato di peccato (male commesso), ma, p. es., nello stato di lutto (male subìto: cfr. gli Hupa Californiani, p. 23). Alla morte di un imperatore l'erede e successore era tenuto ad osservare un lutto di tre anni. Morto l'imperatore T'ang il vittorioso, fondatore della (seconda) dinastia Shang (poi altrimenti detta Yin, 1766-1122 a. Cr.), il suo giovane (nipote e) successore T'ai-kia dimorò per tre anni in T'ung, relegatovi - così dicono le fonti - dal ministro Yi Yin «a cagione della sua cattiva condotta»[11]: poichè, secondo la tradizione, T'ung (T'ung-kung 'palazzo di T'ung') è il luogo dov'era sepolto T'ang, la relegazione sarà da porre in rapporto con la norma che imponeva all'erede del trono un lutto di tre anni, durante i quali egli non doveva governare (reggenza di Yi Yin)[12]. Ad ogni modo, al terzo anno, «essendosi T'ai-kia emendato», Yi Yin stesso lo va a prendere, lo riconduce a Po e lo pone sul trono, nella quale occasione T'ai-kia confessa i propri peccati. «Per tre anni» - leggiamo in Se-ma Ts'ien (I. 188) - «T'ai-kia si pentì dei suoi peccati, biasimò la propria condotta e si emendò». Nel *Shu-king* è riferita la 'confessione' fatta da T'ai-kia davanti a Yi-Yin in questi termini: «Io, bambino, ero senza discernimento di ciò che fosse virtù, e mi rendevo indegno. Con i miei desideri io annullavo tutte le norme (di condotta), e con l'indulgenza verso me stesso violavo tutte le regole di convenienza, andando incontro a rapida rovina della mia persona. Alle calamità mandate dal Cielo si può

sfuggire, ma per quelle che uno si procura da sè stesso non c'è scampo. Io non ascoltai le istruzioni vostre, o mio tutore e custode; il mio esordio fu caratterizzato da incompetenza. Possa io fare ancora assegnamento sulle salutari correzioni della vostra virtù... »[13].

Dello stesso T'ang, il nonno di T'ai-kia, si narrava che in occasione di una siccità egli era salito sopra un carro senza ornamenti (cfr. *Tso-chuan*, II. 50), tirato da cavalli bianchi (il bianco era il colore del lutto), offrendosi personalmente come vittima e facendo una preghiera nella foresta dei mauri[14]. Nel *Lü shi Tsch'un-ts'iu*, opera di Lü Pu-wei (III sec. a. Cr.)[15], l'episodio è narrato così (cap. IX. 2): « Il Cielo produsse una grande siccità: per cinque anni non ci furono raccolti. Allora T'ang fece personalmente una preghiera nella foresta dei mauri. Egli disse: 'Se sono io il colpevole, io, l'Uomo unico, il castigo non colpisca la moltitudine. Se è la moltitudine che è colpevole, (il castigo) sia per me, l'Uomo unico. Non avvenga che per la mia mancanza di intelligenza il Sovrano Celeste e le Divinità colpiscano la vita del popolo.' Allora egli si tagliò i capelli, si tagliò le unghie delle mani e si offerse personalmente come vittima ». Il sovrano qui si sacrifica, ma il suo 'sacrificio' è inerente al suo carattere di imperatore, come nel caso di T'ai-kia il lutto è inerente al suo carattere di successore al trono. In ambo i casi la persona del sovrano resta investita di un male che non ha commesso, ma che, comunque, dev'essere 'espiato'. Che questa 'espiazione' implichi originariamente una eliminazione (anche il lutto, cioè la segregazione temporanea, ha

effetto eliminatorio) è specialmente evidente nel caso di T'ang, in quanto egli si taglia i capelli e le unghie.

Questa operazione, noi la trovammo già nel Giappone proiettata nel mondo dei miti (ciò che è già segno della sua alta antichità), e precisamente applicata al dio Susanowo, cui i *kami* fanno (p. 176) tagliare i capelli e la barba, nonchè le unghie delle mani e dei piedi, per offrirle come 'cose di purificazione' (*harahe-tsu-mono*). Che questo rito sia stato trapiantato direttamente dalla Cina nel Giappone non è probabile: non furono gli elementi di una religiosità primitiva, bensì quelli di una civiltà e di una religione superiore (la scrittura, l'organizzazione statale, il Buddhismo) che il Giappone ricevette dalla Cina al tempo della grande penetrazione culturale cinese. Per un elemento di carattere primitivo, com'è questo rito del tagliare i capelli e le unghie, sarà piuttosto da pensare, se mai, ad una eredità comune da un comune patrimonio originario. In Cina anche un generale che partiva per la guerra, oltre a indossare un vestito di lutto, soleva tagliarsi le unghie delle mani e dei piedi[16]. L'operazione aveva dunque un carattere rituale: se anche fu praticata come atto simbolico per significare, per mezzo dell'asportazione parziale, il sacrificio e la offerta totale della persona[17], il suo valore e senso originario fu quello di una pratica eliminatoria, come si vede ancor meglio nel caso seguente.

Essendosi ammalato l'imperatore Wu-Wang, primo sovrano della dinastia Chou, il suo fratello cadetto e primo ministro Tan, generalmente noto col nome di Chou-Kung, il 'duca di Chou' († 1105

a. C.), si offerse per morire in sua vece (*Shu-King*, Parte v, lib. 6)[18]. L'idea che una malattia, una calamità ecc. poteva essere trasferita dalla persona colpita sopra un'altra, era assai diffusa in Cina, insieme con le pratiche cui essa dava luogo[19]. Quando la persona colpita era il sovrano, era naturale che il trasferimento si operasse sul primo ministro. Infatti fra il primo ministro e il sovrano esiste un vincolo di natura particolare. Il primo ministro è, più che il rappresentante, l'*alter ego* del sovrano. La rappresentanza in questo caso implica un rapporto specialissimo fra rappresentante e rappresentato. Questo rapporto, al pari di quello tra il sovrano e la comunità ch'egli rappresenta, è fondato sulla religione. Il 'sacrificio' del ministro a pro' del suo sovrano - altrettanto frequente come motivo letterario quanto il 'sacrificio' del sovrano a pro' del suo popolo - ha, al pari di questo, origini religiose e rituali[20]. Il 'duca di Chou' è appunto una delle figure che meglio incarnano il tipo ideale del ministro devoto sino all'abnegazione. Non soltanto egli si offerse una volta per suo fratello Wu; ma, avendo assunto, alla morte di Wu, la reggenza in nome del giovanissimo figlio e successore di lui - e nipote proprio - Ch'eng, una volta che Ch'eng cadde ammalato si offerse di nuovo come vittima in sua vece. Ecco come è raccontata la cosa da Se-ma Ts'ien: « Quando il re Ch'eng era giovane, avvenne ch'egli ammalò. Il duca di Chou si tagliò le unghie e le gittò nel Fiume (il Fiume Giallo), e ciò facendo rivolse agli dèi questa preghiera: 'Il re è giovane e non ha ancora discernimento; chi ha violato gli ordini degli dèi, sono io'. Egli nascose il

testo scritto (di questa dichiarazione) negli archivi. Il re Ch'eng, che era ammalato, guarì. Poscia il re Ch'eng esercitò il governo; ci furono alcuni che calunniarono il duca di Chou, e questi si rifugiò nel (paese di) Ch'u. Il re Ch'eng aperse gli archivi; vide il testo dell'invocazione del duca di Chou; allora pianse e fece tornare il duca di Chou »[21].

Anche qui, sotto il rivestimento moralizzante del racconto, troviamo traccia di un antico rito. Il fatto che le unghie sono gettate 'nel Fiume' conferma che si tratta, in questo caso, di un rito di eliminazione. Anche al Giappone nella celebrazione dell'*oho-harahi* gli *harahe-tsu-mono* - le 'cose di purificazione' - erano gettati in acqua o per acqua trasportati al mare (p. 171); e già abbiamo notato che fra gli *harahe-tsu-mono* di Susanowo figurano le sue unghie (delle mani e dei piedi), oltre la sua barba e i suoi capelli. A questa operazione è connessa, nell'episodio di Chou-kung quale è riferito da Se-ma Ts'ien, una dichiarazione (scritta) di colpevolezza. Quella concomitanza della confessione con una operazione eliminatoria da noi tante volte constatata in ambienti primitivi (nel Giappone il gettito degli *harahe-tsu-mono* nell'acqua tien dietro alla recitazione di un elenco fisso di peccati), ecco che ci appare, in certo qual modo, anche nella Cina antica, non senza la presenza di altri elementi di carattere altrettanto primitivo. Infatti: il ritiro o la segregazione del sovrano, che ricorda i molteplici *tabu* del lutto vigenti presso i 'selvaggi'; l'asportazione delle unghie, dei capelli e della barba, che trova riscontro nella particolare sacralità attribuita a queste parti del corpo da molte popolazioni incolte; il tra-

sferimento del 'male' da una persona sopra un suo sostituto (p. 238, 241); il carattere religioso della persona del sovrano come rappresentante della comunità (e del primo ministro come *alter ego* del sovrano): sono altrettanti elementi di sapore arcaico che compongono lo sfondo su cui viene a delinearsi la confessione cinese.

Era essa effettivamente, come ci è apparsa fin qui, riservata al solo sovrano e ai personaggi ufficiali? Anche l'Inca si confessava - a modo suo (p. 120) - nell'antico Perù; ma si confessavano altresì i suoi sudditi individualmente. In Cina la religione ufficiale, di cui il sovrano era il capo e il sacerdote supremo, ebbe uno sviluppo preponderante in rapporto con la formazione dello stato imperiale. Ma non fu tutta la religione. In essa gli elementi della più antica vita religiosa del popolo cinese furono conservati, per così dire, allo stato fossile; oppure, quando la religione ufficiale si iscrisse definitivamente nei quadri del sistema di Confucio, furono trasfigurati secondo lo spirito confuciano. Ma seguitarono invece, quegli elementi, a vivere la loro propria vita in ambiente extra-ufficiale e popolare, e dunque nel Taoismo, ch'è appunto l'antica religione del *tao* perpetuata attraverso i secoli, fondamento comune di ogni formazione religiosa cinese, compreso il Confucianesimo, teorizzata anch'essa speculativamente - ma in senso tutto diverso dalla filosofia confuciana - per opera di Lao-tse e dei suoi continuatori (Lieh-tse, Chuang-tse), esclusa sempre dal conseguimento di una posizione ufficiale (nonostante la politica di un Shi Huang-ti, III sec. a. Cr., e la inclinazione personale di un Wu-ti, II sec.

a. Cr.), ma sempre, anche, sfuggita all'impoverimento religioso, sebbene poi degenerata nelle forme volgari della superstizione e della magia. Ed è appunto nel Taoismo che compaiono, come ora vedremo, le tracce più cospicue della confessione cinese dei peccati, non già irrigidita in un atto di devozione riservato al sovrano, bensì individualmente praticata da numerosi privati, e in una forma che almeno in un tratto caratteristico - la confessione scritta - coincide con la confessione del sovrano (cfr. *Tso-chuan*, II. p. 50), ciò che può esser segno di un'origine unica ed antica.

2. LA CONFESSIONE E LE ORIGINI DELLA CHIESA TAOISTA.

La chiesa taoista (*tao-kia*) venera come suo fondatore o 'Gran Patriarca' (*t'ai tsung*) il grande Chang-Ling o Chang Tao-ling, del quale i successivi papi taoisti (*t'ien shi* 'maestri celesti' o, come anche si chiamano, *chēn-jen* 'uomini veri') - ancor oggi residenti in una località (prima Lung-hu shan, poi Shang-ts'ing) presso Kuei-k'i hsien nel Kiang-si - non solo sono discendenti, ma sono anche considerati come altrettante successive reincarnazioni. La tradizione, prolungando la genealogia della nobile famiglia Chang per otto generazioni prima di Chang Ling, gli assegna un precursore nella persona di Chang Liang, il quale, essendo ministro di un piccolo stato che andò travolto nel profondo sconvolgimento della Cina feudale operato da Shi Huang-ti (III sec. a. Cr.), dopo essere stato implicato nelle

lotte contro l'usurpatore e contro la effimera dinastia dei Ts'in, si sarebbe poi ritirato a vita solitaria in una regione del Kiang-su, ed ivi sarebbe morto (189 a. Cr.), dopo essersi dato allo studio del Taoismo ed aver avuto una visione, in cui lo stesso Lao-tse gli sarebbe apparso ad annunziargli la gloria destinata ad uno dei suoi discendenti[22].

Il preconizzato fu appunto Chang Ling, discendente in ottava generazione da Chang Liang, nato, secondo la tradizione, nel 34 d. Cr. Insoddisfatto dello studio dei classici, Chang Ling si diede alle pratiche della magia taoistica e alla ricerca dell'elisir di lunga vita, consumando in tali ricerche tutte le sue sostanze. Ritiratosi con alcuni discepoli sopra una montagna del Se-chuan, ebbe una visione, nella quale un messo celeste, il 'segretario di sotto ai pilastri', gli rivelò il luogo dove si trovavano certi scritti contenenti un insegnamento di Lao-tse. In possesso di queste scritture, Chang Ling fu in grado di guarire i malati. Storpi, ciechi, sordi accorrevano a lui. Così egli si trovò a capo di un gran numero di seguaci. Dalla organizzazione ch'egli seppe dare a questa prima comunità ebbe origine la chiesa taoista esistente ancor oggi. Egli ripartì la moltitudine in 'fuochi', assegnò dei capi, stabilì dei tributi in natura (riso, seta, carta, legna, utensili), impose e distribuì il lavoro manuale (costruzione e riparazione di ponti e strade, migliorie per la coltivazione dei campi). Ma il genio organizzatore di Chang Ling si rivelò sopratutto nel carattere religioso ch'egli seppe dare alla sua istituzione, facendo appello a motivi sentimentali e morali. « In conformità della dottrina trasmessagli dal Cielo » - così secondo la biografia

di Chang Ling che si legge nel *Shen-sien ch'uen* del taoista Ko Hung (sec. IV d. Cr.) - « Ling amava governare gli uomini facendo agire i loro sentimenti di vergogna; perchè a lui non piaceva di infliggere punizioni. Perciò egli fece un'ordinanza nel senso che gli infermi dovessero mettere per iscritto tutti i loro peccati commessi dalla nascita in poi e gettare queste confessioni autografe nell'acqua, giurando agli dèi di non peccare mai più, pena la morte. Il risultato fu che tutti risanavano: la confessione dei peccati che gli infermi erano obbligati a fare li guariva, e nello stesso tempo li moveva a tanta vergogna e rincrescimento che mancava loro il coraggio di peccare di nuovo. Era il timore del Cielo e della Terra che li convertiva, e da quel momento ogni peccatore diventava virtuoso »[23].

L'opera di Chang Ling - la cui morte si pone nel 157 d. Cr. - fu continuata da suo figlio Chang Heng, e da suo nipote Chang Lu, come pure da altri membri della sua famiglia, Chang Sin e Chang Kio[24]: tutti, qual più qual meno, implicati nelle torbide vicende politiche che prepararono e produssero la fine (220 d. Cr.) della seconda dinastia Han (Han orientali).

Chang Kio fu a capo (184 d. Cr.) del movimento rivoluzionario dei cosidetti 'Turbanti gialli'[25], una sètta che si distingueva per la sua passione politica spinta sino al fanatismo, ma che aveva anch'essa fondamento e carattere taoistico. Secondo la tradizione conservata nel *San-kwo-chi* ('Memorie dei tre Regni', fine del III sec. d. Cr.), anche Chang Kio era venuto in possesso di un libro miracoloso che

insegnava la 'instaurazione della pace universale' (*t'ai-p'ing*), ond'egli si chiamò *T'ai p'ing tao-jen* 'maestro taoista della pace universale', e la sua 'religione' 'religione della pace universale'. Chang Kio disponeva di 500 discepoli che egli mandava come missionari un po' da per tutto. I suoi seguaci diventarono così numerosi che egli li ripartì in 36 quartieri aventi ciascuno da 6 a 10 mila uomini, sotto gli ordini di un capo. Chang Kio riuscì a far cessare una epidemia. « Egli faceva venire personalmente gli infermi e faceva loro confessare i loro peccati, e se si pentivano delle loro colpe, li faceva star bene e prosperare » (*San-kwo-chi*)[26]. « Egli istruì dei discepoli che guarivano i malati facendo loro confessare i loro peccati e inginocchiarsi e prosternarsi, e curandoli con acqua incantata e formule magiche » (*Annali dei Secondi Han*)[27]. « I maestri o dottori della religione della pace universale portavano dei bastoni con 9 nodi, facevano incantesimi e magie, e ordinavano ai malati di riflettere sui loro peccati toccando con la fronte il suolo, e davano loro da bere dell'acqua incantata; e, se miglioravano o guarivano, erano considerati come credenti, mentre, se non guarivano, erano ritenuti increduli »[28].

Chang Sin, anch'egli qualificato come 'un prete versato nella magia' (*Annali*, cap. 8, f. 11 sg.), partecipò, a quanto pare, al movimento di Chang Kio. Il suo sistema era molto somigliante a quello di Chang Kio, ma per di più egli faceva costruire dappertutto delle celle di purificazione, in cui dovevano dimorare i pazienti per riflettere sui loro peccati. C'erano delle persone in qualità di 'uffi-

ciali contro il male', 'sacrificatori del vino' e 'sacrificatori (del vino) in capo', i quali avevano l'incarico di sorvegliare che i 5000 caratteri del libro di Lao-tse fossero osservati e praticati da per tutto. Il cómpito principale di questi 'ufficiali contro il male' o 'ufficiali contro gli spettri' era di pregare per i malati, ciò che essi facevano nel modo seguente. Scrivevano il nome e cognome del paziente, insieme con una dichiarazione ch'egli era meritevole di castigo, e ne facevano tre copie che rispettivamente mandavano (da un'altura) al cielo, seppellivano nel suolo e gettavano nell'acqua, designandole come autografi per 'i tre governatori'. Indi si facevano dare dalla famiglia del paziente 5 scodelle di riso; e perciò erano noti come i 'maestri delle cinque scodelle' (e la 'religione' di Chang Sin era detta 'la religione delle 5 scodelle di riso')[29].

Chang Lu, dopo essere stato - in un primo tempo - legittimista, passò anch'egli all'opposizione, ciò che diede luogo ad una serie di lotte con le autorità governative (sua madre, che « era dedita a pratiche di magia », fu messa a morte), fino a che egli dovè cedere ed arrendersi ultimamente al generale Ts'ao Ts'ao - fondatore (nel 220) della nuova dinastia Wei -, rinunziando così alla signoria e all'indipendenza, ma ricevendo, insieme con un titolo nobiliare, una specie di investitura che assicurò la supremazia sulla chiesa taoista a lui e ai suoi discendenti, i quali infatti seguitarono poi ad essere successivamente convalidati nella loro dignità di 'Papi' taoisti da un rescritto sovrano. Chang Lu insegnava il demonismo e si faceva chiamare 're dei maestri'. I suoi seguaci ricevevano da prima il titolo di

'guerrieri contro gli spettri', e poi, quando avevano abbracciato la sua dottrina, quello di 'sacrificatori del vino'. Chang Lu predicava l'onestà e la lealtà, l'astinenza dalle imposture, e la confessione volontaria dei peccati quando uno era ammalato. Come si vede, il suo sistema presenta una particolare somiglianza con quello di Chang Sin. Infatti è detto che, avendo constatato i successi dell'opera di Chang Sin, Chang Lu pensò di rafforzarla. Egli fece costruire degli alberghi pubblici, in cui i viandanti trovavano vitto ed alloggio gratuito (ma chi ne abusava, cadeva ammalato, conforme alla dottrina del demonismo). Chi trasgrediva i precetti era punito, ma prima era perdonato per tre volte. Coloro che commettevano dei peccati lievi dovevano, per espiare la loro colpa, lavorare alla riparazione di strade ciascuno per un tratto di 100 passi. In ottemperanza ai precetti mensili (del *Li-ki*, lib. IV, *Yuëh Ling*), Chang Lu proibì che si uccidessero esseri viventi in primavera e in estate. Inoltre vietò l'uso di bevande fermentate[30].

Il divieto di bere liquori, la limitazione delle uccisioni di animali, il precetto della sincerità, la indulgenza verso i colpevoli (perdonati fino a tre volte), la beneficenza a pro' dei viandanti: tutto questo sa di Buddhismo. Se i fondatori della chiesa taoista poterono subire influenze buddhistiche, come pensa il De Groot[31], se forse la idea stessa di una comunità taoistica organizzata - una novità per la Cina - fu loro suggerita dal Buddhismo, vien fatto di pensare che anche la confessione istituita da Chang Ling, Chang Kio, Chang Sin e Chang Lu possa essere derivata dalla confessione buddhistica.

Cronologicamente la cosa non sarebbe impossibile, anche se si accetta la data tradizionale della nascita di Chang Ling nel 34 d. Cr. (p. 214). L'introduzione del Buddhismo nel 67 d. Cr. in seguito al sogno dell'imperatore Ming è in gran parte leggenda[32]; e qualunque sia il suo eventuale fondamento storico, pare certo che il Buddhismo abbia cominciato a penetrare in Cina già in epoca anteriore all'êra cristiana[33]. Il più antico testo buddhistico in lingua cinese finora conosciuto, il 'Sutra delle quarantadue sezioni', anche indipendentemente dalla sua attribuzione ai due monaci indiani che avrebbero seguito, al suo ritorno in Cina, la missione inviata in India da Ming-ti, risulta appartenere al I sec. d. Cr.[34]. Esso sarebbe stato 'tradotto' dai due monaci - o da uno solo di essi, Shih Chia-yeh Mo-tēng (Kāśyapa Matanga)[35] - in un convento di Loyang, dove poi, nel II sec. d. Cr., il Buddhismo cinese ebbe il suo centro più cospicuo[36].

Se non che, la confessione buddhistica era totalmente diversa dalla confessione quale si praticò nelle prime comunità taoistiche fondate da Chang Ling e dagli altri Chang. Mentre la confessione buddhistica era fatta periodicamente dai monaci nelle riunioni quindicinali, la confesisone taoistica era una confessione generale, che si faceva una volta tanto, estendendosi a tutti i peccati 'commessi dalla nascita in poi' (p. 215), e si faceva precisamente da coloro che erano ammalati, a scopo di guarigione. Per questo suo fondamento utilitario ed eudemonistico, donde Chang Ling e i suoi discendenti la sollevarono in una superiore atmosfera spirituale (necessità del pentimento, pratiche di racco-

glimento e di meditazione, atti di umiltà, proposito di non ricadere), la confessione taoistica dei malati appartiene ad un piano religioso che, a quanto pare, non è quello del Buddhismo indiano, mentre sembra essere piuttosto quello cui appartiene la confessione dei malati, da noi già incontrata altrove in ambienti culturali più o meno arretrati (Ewe, Kikuyu, Wakulwe; Batak; Athapaski; Kágaba ed Ijca; Mixteki; Maya del Yucatan e Guatemala; Peruviani dell'epoca incasica).

Infatti la confessione taoistica degli infermi presenta quella associazione con una operazione eliminatoria concomitante che sappiamo essere caratteristica della confessione nelle sue forme elementari (p. 50). L'operazione eliminatoria consisteva, nel Taoismo, precisamente in questo, che la confessione fatta dai malati era messa per iscritto e gettata nell'acqua, - oppure se ne facevano per iscritto tre copie, di cui una era lanciata da una altura verso il cielo, un'altra era sepolta nel suolo e la terza gettata nell'acqua (p. 217). Questo trinomio - cielo, terra, acqua - è schiettamente taoistico, come taoistico è tutto quell'elemento demonistico che figura[37] nelle istituzioni di Chang Ling e dei suoi continuatori ('guerrieri contro gli spettri', ecc.). Questo naturismo e questo animismo appartengono al fondo originario della religione cinese, a quel mondo religioso arcaico che appunto nel Taoismo sopravisse alla sistemazione speculativa di un Lao-tse e di un Chuang-tse.

Che a tale fondo arcaico appartenga anche, originariamente, la confessione dei malati, appare, dunque, per lo meno probabile. In questo tipo arcaico rientra, in certo qual modo, la stessa confessione del so-

vrano, accompagnata, com'era anch'essa (p. 208 sg.), in certi casi, da una operazione eliminatoria consistente nel taglio delle unghie e dei capelli, che poi erano gettati nell'acqua. Anche qui, infatti, si tratta di un risanamento per espulsione del male: si tratta di liberare da un male la persona rappresentativa del sovrano, affinchè ne resti liberata la comunità intera dei sudditi. Ed anche la confessione del sovrano era stesa per iscritto. In realtà la parola scritta ha la stessa virtù della parola parlata; e lo scrivere i peccati sopra una carta o sopra un oggetto qualsiasi vale a trasferirli sull'oggetto medesimo, a scopo di eliminazione. Data l'antichità dell'uso della scrittura in Cina, la sua applicazione alla confessione dei peccati non è davvero un indizio di scarsa antichità della confessione stessa. Che questa sia poi, in Cina, anche - eventualmente - anteriore all'uso della scrittura si può, indirettamente, argomentare dagli elementi primitivi che si riscontrano nella confessione taoistica, specialmente come confessione dei malati. Altrettanto probabile è che la confessione del sovrano non sia stata l'unica forma originaria della confessione cinese, anzi sia piuttosto una cristallizzazione - in seno alla religione ufficiale - di un costume relativamente diffuso, sebbene di siffatta diffusione in ambiente popolare non abbiamo testimonianze prima della fondazione della chiesa taoistica. Della originaria pertinenza della confessione al 'Taoismo' rimane traccia, forse, nella consuetudine seguìta dagli stessi imperatori di ricorrere al clero taoista per propiziare, in caso di bisogno, le varie potenze della natura, sia facendo gettare negli abissi vari oggetti d'oro o d'argento o di giada su

cui erano scritte delle preghiere, sia facendo celebrare delle funzioni solenni, la cui liturgia comprendeva, fra l'altro, degli atti di confessione e di contrizione[38]. Per tutto ciò sembra lecito dubitare che la confessione introdotta da Chang Ling e da altri fondatori della chiesa taoista nel I-II sec. d. Cr. sia tutta e soltanto di origine buddhistica, mentre appare più verosimile che al contatto del Buddhismo sia stato, se mai, galvanizzato e trasfigurato un antico costume cinese che forse era da tempo caduto in disuso.

3. TAOISMO MONASTICO.

Accanto a questo Taoismo di tipo ecclesiastico, cui aderisce liberamente la popolazione laica sotto la direzione di 'preti' viventi - con le loro famiglie - in mezzo al popolo, esercitanti la funzione di taumaturghi, indovini, ecc., nominati di volta in volta dal *T'ien-shi* (p. 213) e ordinati gerarchicamente, c'è un altro Taoismo - il Taoismo monastico o 'conventuale' - che non ignora la 'chiesa' nè la combatte, ma che ha una organizzazione del tutto diversa e indipendente. È questo Taoismo monastico che ha subìto più direttamente e profondamente l'influenza del Buddhismo. Esso stesso è, si può dire, una emanazione del Buddhismo. Tutta la sua organizzazione è calcata sul modello dei conventi buddhistici. Non per nulla il Buddha fu da principio considerato come una trasfigurazione dello stesso Lao-tse. Appunto sotto la protezione del Taoismo potè il Buddhismo fare i suoi primi progressi in Cina; ed anche quando si accentuarono poi le divergenze e i dissensi, le due religioni 'popolari' - l'indigena e la straniera - restarono tuttavia accomunate nella rispettiva posizione d'inferiorità rispetto al Confucianesimo trionfante e talvolta persecutore.

Come il 'canone' taoista, il *Tao-tsang*[39] , con le sue tre sezioni (idealmente corrispondenti alle tre persone della triade

taoista, di cui ciascuna sezione è rispettivamente la rivelazione) e col suo carattere di *Summa* patristica - oltre che canonica -, si formò per imitazione del *San-tsang*, o *Tripiṭaka* cinese, con le sue numerose opere - canoniche ed extra-canoniche - ripartite nelle tre sezioni *King-tsang* (*Sutra*), *Lü-tsang* (*Vinaya*) e *Lun-tsang* (*Abhidharma*); così tutta la vita dei monasteri taoisti è essenzialmente regolata sul tipo buddhistico. La carriera dei monaci taoisti si svolge in tre gradi: il monaco di grado inferiore si chiama *miao hsing shih* 'maestro della nobile condotta', quello del grado medio *miao tê shih* 'maestro della nobile virtù', e quello del grado superiore *miao tao shih* 'maestro del nobile *tao*'. I tre gradi sono conferiti (magari in uno stesso giorno) mercè altrettante successive ordinazioni, per ciascuna delle quali l'iniziato riceve un libretto contenente - oltre una specie di certificato col nome dell'iniziato e la data della sua ordinazione - un esemplare delle regole (*chieh*) del grado rispettivo: *ch'u chên chieh* 'i comandamenti della verità del grado iniziale', *chung chi chieh* 'i comandamenti del fine mediano', e *t'ien hsien ta chieh* 'i grandi comandamenti del celeste *hsien*'. Questi libretti sono custoditi gelosamente dai loro titolari: essi non debbono essere mostrati a laici nè a monaci di grado inferiore[10].

Le regole del primo grado contengono prima di tutto le istituzioni preliminari per chi si prepara ad entrare nella comunità, i giuramenti di rito, il voto di osservare i 5 precetti fondamentali (non uccidere, non mangiar carne nè bere bevande spiritose, non dire il falso, non rubare, non commettere atti libidinosi); indi le norme generali della condotta; poi le norme speciali da osservarsi in particolari circostanze; poi le regole relative al mangiare, al dormire, al vestiario, ecc., ed altre relative alle formule di preghiera: il tutto manifestamente calcato sulla falsariga del Buddhismo[11]. E poichè nel Buddhismo hanno gran parte le pratiche penitenziali e le norme regolatrici della penitenza, non fa meraviglia di trovare qualche cosa di simile nei *chieh pên* dei monaci taoisti. Nei comandamenti di primo grado c'è un paragrafo che s'intitola appunto 'Regole della penitenza ed assoluzione in caso di violazione dei precetti'. Ivi è detto: «Se uno che si è assoggettato ai comandamenti opera per la prima volta contro i comandamenti e i precetti, deve nel giorno ciclico *kêng shen*

devotamente far riverenza al *tao* (cioè alle imagini divine del tempio), e recitare secondo il rito le orazioni di penitenza prescritte per la remissione dei peccati; inoltre egli deve, offrendo una tazza d'acqua pura, recitare il *Ch'an hui wèn* del patriarca Ch'iu, indi restare per un mese in silenzioso raccoglimento. Se pecca una seconda volta (nello stesso modo), deve eseguire le stesse pratiche. Se pecca per la terza volta, deve nel giorno ciclico *chia tzu* devotamente far riverenza al Tao, indi recitare il *Ch'ao t'ien fa ch'an* e altresì il *Ling pao ta ch'an*, deve sacrificare tre tazze di acqua pura e restare per tre mesi in silenzioso raccoglimento. Ma se si tratta di cinque o dieci violazioni, allora svanisce il *yang* e divampa il *yin*, allora i demoni si precipitano (sul peccatore) e i *Shen* (spiriti) lo aborriscono: egli non può più fare penitenza »[42].

C'è inoltre un periodo di 100 giorni specialmente dedicato al raccoglimento ed alla penitenza: « Al sopraggiungere dell'epoca della festa invernale (che si celebrava al solstizio d'inverno, al principio dell'anno nuovo)..... chi si trova nel primo grado deve quotidianamente per 100 giorni per un quarto dell'ora *ssu*, dopo aver fatto riverenza in ginocchio al maestro della disciplina, recitare devotamente le orazioni di penitenza per la remissione dei peccati[43]. Terminate le orazioni di penitenza, se ne stia seduto in posizione meditativa. Se uno pecca contro le suddette prescrizioni concernenti il sopraggiungere dell'epoca della festa invernale, voi dovete, o monaci, punirlo secondo le regole relative alla ribellione »[44].

« Ma chi » - si legge in un altro punto - « soltanto con la bocca riconosce la sua colpa, mentre in cuor suo ripugna, chi è puro a parole, ma impuro nelle azioni, chi da principio è zelante, ma in fine è pigro, chi a mezzo del cammino abbandona l'impresa, quegli si chiama uno che consapevolmente e volontariamente commette peccato, e la sua colpa è doppiamente grave. E quando le cose sono andate tanto oltre che egli non può più sentire pentimento, egli cade in preda all'eterna rovina..... »[45].

NOTE

[1] J. J. M. De Groot, *The Religious System of China*, I, Leiden 1892, 31 sg.; VI, Leiden 1910, 970 sg. Il passo del *Li-ki* è nel 2° libro (*T'an Kung*) e dice (II, 1, 42, p. 267 Couvreur, I; p. 172 Legge SBE, XXVII): «Quando un re va alle cerimonie funebri di un ministro, prende seco un fattucchiere con un ramo di pesco ed un invocatore con la sua scopa di vimini, nonchè un portatore di lancia». Cfr. *Cheu-li*, XXV, 30, 39; H. Maspéro, *La Chine antique*, 1927, 200.

[2] De Groot, *op. cit.*, V. 680 sg.

[3] De Groot, *op. cit.*, VI, 1276.

[4] Cfr. anche il riscontro dei pezzi di carta in cui era assorbito il sangue estratto dalla persona (delle peccatrici) nella festa messicana delle *Ciuapipiltin*: p. 82.

[5] De Groot, *op. cit.*, VI. 1051 sg.

[6] «Encyclopaedia of Religion and Ethics», XI. 536.

[7] J. Edkins, *La religion en Chine*, Annales du Musée Guimet, IV, Paris 1882, 185 sg.

[8] Il Rev. J. Edkins, *l. cit.*, ci parla di un Cinese, che, giacendo infermo all'ospedale, era indotto a domandarsi se la ferita al piede di cui egli soffriva non fosse conseguenza di una sua mancanza a quello che è il primo dovere della morale confuciana, la pietà filiale. - «Il pentimento è un rimedio per la malattia» si legge in Wang Yang-ming (1472-1528): F. G. Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, London Chicago 1916, 120.

[9] Cfr. Frazer, *The Magical Origin of Kings (Lectures on the early History of the Kingship)*, London 1905; *The Golden Bough*[3], I. 1, ch. 6, 7.

10 *Tso-chuan*, trad. Couvreur, II. 50.

11 Cfr. Se-ma Ts'ien, cap. 3, Chavannes, I. 187 sg.

12 Cfr. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926, II. 424 sg.

13 *Shu King*, parte IV, lib. 5, 3, n. 3, Legge III p. 266. cfr. Prefaz. 18-19, Legge III. 1, p. 5.

14 Cfr. Granet, *op. cit.*, II. 451 sg.

15 Cfr. *Shi ki*, cap. 14: O. Franke, *Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogma u. der chinesischen Staatsreligion*, Hamburg 1920, 38.

16 Huai nan tse (II sec. a. Cr.), cap. 15 ('dei piedi e delle mani' si legge in una glossa): Granet, *Danses et légendes*, I. 324, n. 4.

17 Chavannes, *Se-ma Ts'ien*, IV. p. 95, n. 1; Granet, *l. cit.*

18 Legge III. 2, 351 sgg.

19 Cfr. Se-ma Ts'ien, IV, p. 376 (Chavannes).

20 Questo è uno dei temi principali svolti nell'opera del Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926. Di essa mi piace riferire una frase che trova larga rispondenza in queste mie ricerche sulla confessione: « Il suffit que les mots soient énoncés pour que les choses qu'ils évoquent se réalisent » (I. 320).

21 Se-ma Ts'ien, IV. p. 95 (Chavannes).

22 C. Imbault Huart, *La légende du premier pape des Taoïstes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang*, Journal Asiatique 1884, 389-461.

23 J. J. M. de Groot, *On the Origin of the Taoist Church*, Transactions of the IIId Congress for the History of Religions, Oxford 1908, I. 138 sgg. Un ritratto di Chang Ling è riprodotto in De Groot, *The Religious System of China*, VI p. 1184, f. 10.

24 Secondo alcune fonti, fratelli minori di Chang Lu: Imbault-Huart, *l. cit.*

25 Portavano come copricapo dei fazzoletti gialli. Gialle erano anche le loro bandiere. Inoltre, Chang Kio insegnava che il cielo azzurro era morto e stava per cominciare il regno del cielo giallo (*San kuo chi*, e *Annali dei Secondi Han*).

26 W. Grube, *Geschichte der Chinesischen Litteratur*, 498 sg.

27 De Groot, Transactions, *l. cit.*

28 *Hien hsien* o *Wei lieh*, opera perduta della metà del III

sec. d. Cr., cui attingono i Commentari alle 'Memorie dei 3 regni' di P'ei Sung-chi: De Groot, Transactions, *l. cit.*

[29] Dal *Tien-lioh*: De Groot, Transactions, *l. cit.*

[30] *San-kwo-chi*, Memorie del Regno di Wei, cap. 8, f. 22 sg.: De Groot, Transactions, *l. cit.*

[31] Transactions of the III Congress for the History of Religions, *l. cit.*

[32] H. Maspéro, *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 10, 1910, 95 sgg.

[33] O. Franke, *Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 13. Abt. 1, 1910, 295 sgg.; e in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*[4], Leipzig 1925, I. 230.

[34] H. Haekmann, *Die Textgestalt des Sūtra der 42 Abschnitte*, Acta Orientalia, 5, 1926, 197 sg.

[35] All'altro monaco, Chu Fa lan (Bhāraṇa ?, secondo il Pelliot, Dharmaratna), è attribuita, fra l'altro, la prima traduzione del *prātimokṣa*: contro questa attribuzione, Pelliot, T'oung Pao, 19, 344 sg.; Prabodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, Paris 1927, p. 7.

[36] H. Maspéro, *Communautés et moines bouddhistes chinois au II^e et III^e siècles*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 10, 1910, 22 sg..

[37] Cfr. De Groot, *The Religious System of China*, VI, 1182.

[38] Granet, *La Religion des Chinois*, Paris 1922, 155.

[39] L. Wieger, *Taoisme*, I (1911): l'analisi del Wieger è condotta su l'esemplare del convento Pai yün kuan presso Pekino e su quello della biblioteca imperiale riservata di Tokyō.

[40] Non senza fatica H. Hackmann potè averne un esemplare durante un soggiorno fatto nel 1911 in un convento del Laoshan nella provincia di Shantung: H. Hackmann, *Die Mönchsregeln des Klostertaoismus*, Ostasiatische Zeitschrift, 8 (Festschrift f. Fr. Hirth), 1920, 142-170.

[41] Ciò non esclude la presenza di elementi 'taoistici' nel senso indigeno e primitivo della parola. P. es. fra le regole del primo grado relative al vestiario ce n'è una che dice: «Quando (i vestiti) sono vecchi e usati, siano bruciati nel nono giorno del nono mese nella direzione di nord-ovest; e la loro

cenere sia portata ad un corso d'acqua scorrente verso est, affinchè se ne vada via con le onde» (cfr. il costume peruviano, p. 127).

42 Hackmann, Ostas. Ztschr., 8, 1920, 159 seg. - Cfr. i peccati perdonati fino a tre volte nel sistema di Chang Lu, p. 218.

43 Testi relativi alla penitenza e assoluzione si trovano nel *Tao-tsang*: Wieger, *Taoisme*, I. nn. 184, 186, 187, 193, 414, 420, 457, 529-531, 539-541, 1432.

44 Hackmann, l. cit., p. 155.

45 Hackmann, l. cit., p. 151.

V.

Brahmanesimo.

1. I VEDA.

La concezione che abbiamo chiamata obiettiva e sostanziale del peccato si riscontra altresì nei *Veda*[1]: il peccato (*enas, āgas*) è concepito come una specie di fluido che investe dall'esterno la persona del peccatore e che va eliminato con gli stessi mezzi che si adoperano per liberarsi dalla malattia, dalla malia e da altri malanni, in primo luogo con mezzi materiali, quali l'acqua e il fuoco. Ciò non impedisce che le Acque e il Fuoco siano pensati come esseri personali divini aventi precisamente la funzione di portar via e distruggere la colpa: « O Acque, portate via tutto ciò che di peccaminoso è in me, sia che io abbia mancato di parola od abbia giurato il falso » (*Ṛg-Veda* 1. 23, 22)[2]; « Quante mancanze noi abbiamo commesse col parlare, col disdire e con l'aggiudicare, quante dormendo od essendo svegli, tutte le azioni maledette il Fuoco (*Agni*) le porti via lontano da noi (*Ṛg-Veda* x. 164, 3)[3].

Vero è che accanto a questa si trova nel Ṛg-Veda, e specialmente in un caratteristico gruppo di

inni a Varuṇa nel libro VII, una concezione schiettamente subiettiva del peccato come trasgressione della volontà di un dio, trasgressione che il dio offeso può perdonare quando sia debitamente placato con sacrifizi, offerte, inni di lode in suo onore, preghiere per l'allontanamento del castigo. Il peccatore invoca dal dio (Varuṇa) il perdono delle sue colpe, ammette e riconosce i suoi torti e alla dichiarazione - generica - della propria colpevolezza (*Ṛg-Veda* VII. 89, 3; I. 25, 1) aggiunge l'espressione del suo pentimento (*Ṛg-Veda* VII. 86).

Non mancano fra l'una e l'altra concezione le interferenze. I 'lacci di Varuṇa' (*Ṛg-Veda* I. 24, 15) si lasciano ricondurre all'idea primitiva del male-peccato come fluido avvolgente, quasi nelle maglie della sua rete, il peccatore. L'ignoranza del proprio peccato che angustia il colpevole e lo spinge ad interrogare gli esperti e lo stesso dio Varuṇa (*Ṛg-Veda* VII. 86, 3-4) dipende da quel fondamentale carattere di inconsapevolezza ed involontarietà che è inerente (p. 54) al peccato concepito obiettivamente. Tanto del peccato volontario quanto del non volontario si chiede perdono a Varuṇa: « Se noi abbiamo ingannato, come giocatori al gioco, sia effettivamente sia inconsapevolmente, da tutto ciò assolvici, o Varuṇa » (*Ṛg-Veda* V. 85, 8)[3a]. Il medesimo concetto si riflette altresì nell'idea del peccato commesso nel sogno (*Ṛg-Veda* X. 164, 3), come pure in quella del peccato commesso non dalla persona stessa che ne soffre, ma da altri suoi prossimi, in primo luogo dai suoi ascendenti (*Ṛg-Veda* II. 28, 9; VII. 86, 5).

Il fatto che la concezione subiettiva del peccato

appare, nell'India, strettamente connessa con Varuṇa (e con gli dèi del suo *entourage*, cioè Mitra e gli Ādityas), e soltanto in via eccezionale con qualche altra divinità (Indra, Agni), ha fatto pensare ad una infiltrazione di idee extra-indiane (semitiche)[4]. Ma a dar ragione del carattere morale di Varuṇa (come pure di Mitra e degli Ādityas), a differenza di tutte le altre divinità vediche, basta la sua - e soltanto sua - natura uranica, che ne fa un dio supremo onniveggente e onnisciente, cui nulla sfugge e che naturalmente conosce i peccati degli uomini (cfr. *Atharva-Veda* IV. 16)[5].

È un fatto che le concezioni morali connesse con la religione di Varuṇa, e tra esse anche la concezione subiettiva del peccato, non ebbero nell'India uno sviluppo adeguato. Nell'Atharva-Veda vediamo prevalere di nuovo di gran lunga l'altra concezione - la concezione arcaica, obiettiva - del peccato[6]. Ma anche ciò, anzi che con una mancata assimilazione di elementi esotici (semitici) da parte dello spirito indiano, più verosimilmente si spiega tenendo conto, fra l'altro, di quell' oscuramento e scadimento religioso che fu il destino di non pochi esseri celesti e antichi iddii del cielo[7], che già era stato - in India - il destino di Dyaus, soppiantato da Varuṇa, e fu poi quello di Varuṇa[8], soppiantato da Indra nella supremazia divina, - onde insieme con Varuṇa dovettero tramontare anche le idee che in lui si concentravano; cosicchè, se talvolta anche Indra appare invocato come divinità perdonatrice del peccato, si può ritenere che tale qualità gli sia venuta in eredità appunto da Varuṇa[9], come altrimenti essa si comunicò in parte anche ad Agni

(*Ṛg-Veda* IV. 2, 11; 3. 5)[10], trasfigurando completamente questo dio che propriamente rappresenta la distruzione materiale del peccato.

2. I BRÂHMANA.

Nei *Brāhmaṇa* Varuṇa non è più il supremo punitore e perdonatore dei trascorsi umani. L'azione pia, l'azione per eccellenza, è, ora più che mai, il sacrificio; e Varuṇa stesso, decaduto dalla sua antica posizione trascendente, entra nell'orbita e si inserisce, per così dire, nel congegno della onnipotente azione sacrificale brahmanica, che non ignora gli dèi, ma sugli dèi stessi agisce non tanto per implorazione quanto per costrizione, e in ciò rivela la natura sua originaria di operazione magica, gioco di forze 'magiche', ossia impersonalmente divine.

In tanta espansione di una religiosità primitiva dominata tuttavia dal concetto del divino impersonale (*mana*), per quanto sublimata nel superiore mondo del *brahman*, era naturale[11] che prevalesse altresì su la concezione soggettiva del peccato controllato da Varuṇa quella obiettiva ed arcaica del male-peccato e del suo allontanamento materiale, della quale già conosciamo (p. 55) le connessioni profonde col divino impersonale e con la magia. In un mondo religioso moralmente indifferente, dove non di rado gli dèi stessi - in ispecie Indra[12] - operano contro la moralità, dove la morale è, per così dire, surrogata dalla esattezza scrupolosamente coscienziosa nella esecuzione dei singoli atti sacrificali, dove la sincerità si riduce, in un certo senso,

alla enunciazione precisa delle formule[13]: è naturale che anche il male-peccato - come fluido o sostanza perniciosa - sia ritenuto eliminabile per mezzo del sacrificio debitamente e scrupolosamente eseguito, allo stesso modo che, sempre nei Brāhmaṇa, anche l'impurità, p. es. l'impurità della menzogna, può essere detersa mercè un filtro di steli di un'erba sacra (*Śatapatha Brāhmaṇa* III. 1, 2, 10; 3. 18).

E la confessione-enunciazione del peccato, che noi abbiamo imparato a conoscere altrove nelle sue forme elementari come un mezzo concorrente alla eliminazione materiale del peccato (p. 57 sg.) - un mezzo che opera con la magia della parola -, ecco che ci si presenta per la prima volta nella storia religiosa dell' India precisamente nei Brāhmaṇa, dove appunto la magia della parola è variamente in gioco[14]. Per la prima volta in forma autentica e genuina, chè la pretesa 'confessione' del peccatore a Varuṇa nel Ṛg-Veda[15] è propriamente e semplicemente una dichiarazione generica di colpevolezza, non l'enunciazione specifica del peccato commesso, - e noi già sappiamo (p. 59) la differenza sostanziale che intercede fra questi due modi, e la loro pertinenza a due piani religiosi diversi. Per la prima volta, dunque, ci appare nei Brāhmaṇa la confessione dei peccati nell'India, ma con caratteri tali che ci consentono di attribuirle origini molto più antiche, non solo pre-brahmaniche, ma anche verosimilmente pre-vediche, massime pel fatto che il peccato confessato è - come vedemmo - precisamente un peccato sessuale (adulterio), ciò che costituisce un sorprendente riscontro etnologico alla

confessione quale ci apparve praticata da popolazioni primitive e non primitive dell'Asia, dell'Africa e dell'America, e quindi conferisce alla confessione brahmanica un carattere particolarmente arcaico.

La confessione ci si presenta, nei Brāhmaṇa, incorporata nel rituale di una festa religiosa periodica che si chiamava *Varuṇapraghāsa*. Essa era la seconda delle tre feste annuali di stagione o *cāturmāsya* ('quadrimestrali'): *Vaiśvadeva* al principio della primavera; *Varuṇapraghāsa* al principio della stagione delle piogge, e precisamente al plenilunio (*pūrṇamāsa*) del mese *āṣāḍha* (giugno-luglio) o del mese consecutivo *śrāvana* (luglio-agosto); e *Sākamedha*, al principio dell'autunno.

La festa Varuṇapraghāsa, che traeva nome da Varuṇa e dai *Marut*, i venti, concepiti come 'i voraci' (*praghāsya*), è descritta più o meno minutamente in parecchi testi della letteratura brahmanica: Saṃhita, Brāhmaṇa, Sūtra (Śrautasūtra)[16].

Il sacrificante (*yajamāna*), cioè colui per conto del quale la festa si celebrava, era ordinariamente un laico (*gṛhapati*), che vi assisteva insieme con la moglie (*patnī* 'signora') e con le altre persone della sua famiglia, dopo essersi sottoposto ad un regime preventivo di astinenze ed osservanze speciali. I sacerdoti operanti erano cinque, diversi di grado, di titolo e di funzione. Due di essi, l'*adhvaryu* e il *pratiprasthātṛ*, costruivano ciascuno un altare (*vedi*), l'uno a destra e l'altro (*uttaravedi*) a sinistra del fuoco orientale (*ahavanīya*), e tutti gli atti che l'*adhvaryu* eseguiva sull'*uttaravedi* erano imitati ed eseguiti dal *pratiprasthātṛ* sulla *vedi*. I due sacerdoti confezionavano con grani di orzo rispettivamente una fi-

gurina di montone e una di pecora, che poi erano rispettivamente dal 'sacrificante' e da sua moglie adornate di batuffoli di lana di una forma allusiva agli organi genitali maschili e femminili, indi offerte nel latte rispettivamente a Varuṇa e ai Marut. Oltre a questo rito destinato a promuovere l'incremento delle greggi, se ne svolgeva un altro di significato assai diverso.

Sempre con orzo crudo o appena abbrustolito ed imperfettamente tritato, diluito con latte acido o burro ed altri ingredienti, la *patnī* doveva confezionare delle paste di una certa forma e in un certo numero: la forma era quella di un piatto; quanto al numero, dovevano essere tante quanti figli aveva il sacrificante, più uno[17], corrispondendo quest'uno idealmente al bambino o ai bambini nascituri[18]. Ad un certo momento il *pratiprasthātṛ* si avvicinava alla moglie del sacrificante, e mentre si accingeva a condurla davanti al fuoco meridionale (*dakṣiṇāgni*), le domandava: 'Con chi te la intendi?'[19]. « Or quando una donna, » - spiega il Śatapatha-Brāhmaṇa (II. 5, 2, 20) - « appartenendo ad un uomo, ha rapporti con un altro, essa indubbiamente opera contro Varuṇa. Perciò quegli la interroga, affinchè essa non abbia a sacrificare con una pena segreta nel cuore; infatti un peccato quand'è confessato diventa minore, giacchè diventa verità (*niruktam* [propriamente 'enunciato'] *vā enaḥ kanīyo bhavati satyaṃ hi bhavati*). Ed ogni relazione (amorosa) che la donna non confessi riuscirà effettivamente di danno a qualche suo congiunto ». Infatti la donna doveva rispondere dichiarando il numero dei suoi amanti, o addirittura indicandoli ad uno ad uno per nome.

« Essa deve dire la cifra totale o i singoli nomi dei suoi amanti, oppure cogliere tanti fili d'erba (quanti sono stati gli amanti) »[20]. Se essa ne tacesse qualcuno, ne verrebbe del male a qualche suo congiunto[21]. Essa deve dichiarare: 'il tal dei tali è mio amante'; il nominato o i nominati saranno 'afferrati da Varuṇa'[22].

I piatti di pasta (*karambhapātra*) erano disposti sopra un graticcio di vimini. La *patnī* se lo poneva in capo e, giunta davanti al fuoco *dakṣiṇa*, ve li lasciava cadere[23], sì che vi bruciassero. Indi era ricondotta al suo posto[24]. Nel corso di queste operazioni si recitavano formule (*mantra*) prescritte. Mentre i piattelli di pasta erano distrutti dal fuoco, si recitava la formula penitenziale seguente[25]: « Ogni peccato da noi commesso nel villaggio o nella foresta, in compagnia o su noi stessi, ogni peccato da noi commesso, lo eliminiamo con questo sacrificio (*avayaj*) »[26].

Come si vede, si tratta di un rito di eliminazione. Sotto la forma obbligata del sacrifizio traspare, come è efficacemente espresso dal termine *ava-yaj* ('sacrificar via'), il carattere proprio dell'operazione eliminatoria. Poichè onnipotente è il sacrificio, l'operazione sacrale per l'allontanamento del peccato assume anch'essa la forma del sacrifizio. Varuṇa, che - insieme coi Marut - dà il nome all'intera celebrazione (p. 234), ha in questo speciale rito eliminatorio una parte ancor più cospicua, in cui si può vedere un riflesso della originaria connessione del dio onniveggente ed onnisciente col peccato. Di qui probabilmente si estese la predominanza di Varuṇa su tutta la festa, la quale, secondo il mito

brahmanico, sarebbe sorta precisamente come un mezzo per liberare le creature dai lacci di Varuṇa: le creature di Prajāpati, avendo mangiato l'orzo di Varuṇa[27], ed avendole perciò Varuṇa afferrate co' suoi lacci, ricorsero a Prajāpati affinchè escogitasse un rito sacrificale che le liberasse dai lacci di Varuṇa; «allora Prajāpati vide questo rito sacrificale Varuṇapraghāsa, lo prese e sacrificò con esso; avendo sacrificato con esso, recò diletto a Varuṇa; Varuṇa, avendo provato diletto, liberò le creature dai lacci di Varuṇa e da ogni male. Dai lacci di Varuṇa e da ogni male sono liberi i nati di colui che così sapendo sacrifica con i Praghāsa»[28]. Infatti, «c'è un piatto per ciascuno dei nati: quanti sono (i nati) nella famiglia (del sacrificante), tanti sono i piatti, più uno. Con quelli che sono tanti quanti i nati egli libera dal laccio di Varuṇa ciascuno dei nati, e con quello in più libera dal laccio di Varuṇa i nascituri; ecco perchè sono (tanti) più uno»[29].

Ma qual peccato mai poteva essere in bambini e neonati, tale da esporli al 'laccio di Varuṇa'? Non certo un peccato consapevolmente commesso, come son quelli di cui il peccatore chiede perdono a Varuṇa negli inni del Ṛg-Veda (p. 230). Non è - dicemmo (p. 232) - la concezione subiettiva del peccato che prevale nella religione dei Brāhmaṇa, bensì quella obiettiva; e se Varuṇa tuttavia vi ha parte - e, nel Varuṇapraghāsa, parte cospicua -, la sua posizione non è più, ad ogni modo, quella dell'arbitro. Autonoma ed irresistibile è l'azione sacrificale, e Varuṇa stesso - pur sotto la specie dell'adorazione - la subisce. Anche nel sacrificio *aśva-*

medha il sacrificante era purgato dei suoi peccati mercè un'offerta a *Jumbaka* (Varuṇa); ma questa offerta era fatta sulla testa di un uomo di aspetto deforme immerso nell'acqua sino alla bocca, il quale, dopo eseguita l'offerta, era cacciato via, ritenendosi così allontanati i peccati del villaggio, ciò che suggerisce spontaneamente il riscontro col 'capro espiatorio' degli Israeliti (Vol. II)[40]. Del pari nella festa Varuṇapraghāsa il rito di eliminazione del peccato si svolgeva bensì sotto il segno tradizionale di Varuṇa, ma operava per virtù propria, giovandosi di un mezzo fisico qual è il fuoco, un mezzo che in tanto poteva operare in quanto il peccato era qualche cosa di materiale che in certo qual modo aderiva ai piattelli di pasta, onde insieme con questi poteva essere distrutto dal fuoco: qualche cosa - dunque - come un fluido. E come tale - anzi, soltanto come tale - esso poteva trovarsi anche nei bambini, per quanto ignari e innocenti, non come colpa da loro commessa, ma come una tara oscura che ciascuno portava eventualmente in sè dalla nascita, e da prima della nascita, cioè dal concepimento. E donde poteva, nell'atto del concepimento, formarsi questo 'peccato' nei figli, se non dal peccato stesso dei genitori, in quanto essi fossero adùlteri? Ecco perchè la donna, cioè la madre, ha una parte cospicua nel rito di eliminazione: essa confeziona le paste simboliche, essa le porta al fuoco *dakṣiṇa*, essa le gitta nella fiamma, perchè è essa la causa onde si trasmette ai figli quella originale impurità che ora si vuol distruggere col fuoco.

Di tale impurità è rimasta investita la donna nell'amplesso illegittimo. Per liberare sè stessa, deve

confessare. Se non confessasse, le influenze maligne di quella sua impurità, di quel suo peccato, si farebbero sentire a danno di qualcuno dei suoi congiunti. In armonia con la concezione brahmanica del peccato (p. 232), la confessione dell'adùltera appare dominata da motivi eudemonistici, anzi che morali: tutt'al più, da motivi rituali. La frase stessa del Śatapatha-Brāhmaṇa (II. 5, 2, 20) «il peccato quando è confessato diventa minore perchè diventa verità (*satya*)» (p. 235), così suggestiva nella sua formulazione[31], è da intendere in rapporto a quello che è il pensiero dominante di tutto il Brahmanesimo, pel quale il sacrifizio, l'azione rituale liturgica è un mondo a sè, con un suo proprio modo di essere, che è la sua *verità*[32]. «Il sacrifizio» - è detto esplicitamente nella Maitrayaṇi-Saṃhita - «è la verità e la giustizia, la donna (adultera) è la non-verità»[33]. L'incompatibilità fra l'impurità, la falsità, la menzogna (donna adultera) e la verità (sacrifizio) è eliminata mediante la confessione. Confessando il suo peccato, la donna «abbandona l'ingiustizia e rientra nella verità e nella giustizia»[34], cioè diviene ritualmente pura, e quindi può partecipare al sacrifizio «senza quella pena segreta nel cuore»[35]. Il peccato 'diventa minore' (cioè: la menzogna diventa verità) quando è 'confessato', cioè quando è enunciato, espresso verbalmente (*niruktam*: p. 235). Attraverso le oscurità di un pensiero speculativo ancora rudimentale traspare il valore originario della confessione come enunciazione-evocazione del peccato. Tale enunciazione non può essere, come sappiamo (p. 50), che specifica: tanto specifica che la donna adultera doveva anche designare

per nome il suo amante o i suoi amanti (precisamente come fanno nel Messico le donne degli Huichol: p. 34), o per lo meno dichiarare quanti gli amanti erano stati, sia formulando la cifra totale, sia cogliendo altrettanti fili d'erba (qualche cosa di analogo presso i Wakulwe, p. 9; le donne degli Huichol fanno in un cordone tanti nodi quanti furono gli amanti loro, p. 34; cfr. Zapoteki, p. 100).

Non sappiamo se tali fili d'erba fossero dalle donne indiane - come avviene dei cordoni a nodo delle donne Huichol - gittati nel fuoco. Certo vi erano gettati i piattelli di pasta, e questo abbruciamento tiene il posto di quella operazione eliminatoria con cui sappiamo essere usualmente associata la confessione nelle sue forme elementari (p. 50). Per questa caratteristica associazione e concomitanza, oltre che per la sua speciale applicazione ad un peccato sessuale (di altri peccati cui si applichi la confessione non c'è parola nei Brāhmaṇa), e per gli altri riscontri qui addotti, la confessione indiana della donna adultera, inserita nei quadri della complicata liturgia brahmanica, rivela il suo carattere arcaico di rito eliminatorio, originariamente appartenente al piano della religiosità magico-sacrale, poi trasferito nel piano di una religiosità sacrificale (*avayaj*) e teistica.

Un esempio non di confessione vera e propria, ma di formule enunciative di singoli peccati in concomitanza con altrettanti gesti di eliminazione si ha nel sacrifizio (annuale) del *soma* detto *agniṣṭoma*[36], dove uno dei riti di chiusura consisteva in una offerta di schegge di legno (*śakala*) - ricavate dal palo (*yūpa*) cui era stata legata la vittima -, le quali erano

gittate nel fuoco *ahavanīya*, e a ciascuna scheggia che si gettava si recitava una delle formule seguenti:

« Del peccato commesso dagli dèi tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio (*avayaj*); del peccato commesso dagli uomini tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato commesso da me stesso tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato commesso da altri tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; di ogni e qualsivoglia peccato tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio..... E il peccato che io ho commesso consapevolmente e quello che (ho commesso) senza saperlo, di tutti questi peccati tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio... Del peccato che noi abbiamo commesso dormendo o vegliando tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato che abbiamo commesso consapevolmente o a nostra insaputa tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio »[37];

dove è da notare l'arcaico motivo dei peccati commessi inconsapevolmente, come pure la preoccupazione totalitaria che dà luogo, per l'accumulazione delle formule contemplanti un peccato ciascuna, ad una specie di elenco di peccati (cfr. p. 59 sg.)[38].

Nell'India meridionale e precisamente presso i Badaga della regione dei Nilghidi (vedi la n. 30 di questo Capitolo) in occasione di un funerale si pratica dai convenuti una specie di confessione 'in suffragio' del defunto. Essa consiste nella recitazione di un elenco di peccati che rappresenta in certo qual modo un compendio (*pars pro toto*) di tutti quelli (in cifra convenzionale 300 o 1300) che un Badaga può commettere (Jagor, *Die Badagas im Nilgiri-Gebirge*, Verhandlungen der Berlin. Gesell. f. Anthropologie, Ethnol. u. Urgesch. 1879, (190); Edg. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras 1909, 189 sgg.). La recitazione è fatta da uno degli anziani che si pone vicino al cadavere dalla parte della testa: talvolta l'anziano tiene, mentre recita, la mano sopra un bufalo (oppure questo è fatto girare tre volte intorno al cadavere), quasi per far passare nel corpo del bufalo i peccati, come nel rito del 'capro espiatorio'. Ad ogni peccato

che il recitante enuncia la folla degli astanti risponde in coro ripetendo le ultime parole. La recitazione è ripetuta tre volte senza interruzione, subentrando al primo recitante immediatamente un secondo e a questo un terzo. La recitazione è fatta in base ad un testo fisso e, salvo qualche variante secondaria, costante. Nella versione fornitane - in base a fonografia - dal Thurston, la parte principale (preceduta e seguita da invocazioni e formule diverse, a Brahma, a Siva, ecc.) è costituita dal seguente elenco di 39 peccati:

Suscitare inimicizia tra fratelli.
Spostare la linea di confine.
Invadere il campo di un vicino spostando la siepe.
Cacciar via fratelli e sorelle.
Tagliare furtivamente l'albero *kalli*.
Tagliare l'albero *mulli* fuori del confine (del proprio campo).
Trascinare (sul terreno) le fronde spinose dell'albero *kotte*.
Spazzare con la scopa (il campo?).
Spaccare fronde verdi.
Dire bugie.
Sradicare germogli.
Strappare piante in erba gettandole contro il sole.
Dare degli uccellini ai gatti.
Molestare i poveri e gli storpi.
Gettare acqua di rifiuto contro il sole.
Andare a dormire dopo aver visto un'eclissi di luna.
Guardare con invidia un bufalo che dà latte in abbondanza.
Esser gelosi delle belle messi altrui.
Spostare pietre di confine.
Servirsi di un vitello che fu liberato in occasione di un funerale.
Insozzare l'acqua con immondezze.
Orinare sulle brace.
Esser ingrati verso il sacerdote.
Andar a contare delle storie ai superiori.
Avvelenare cibi.
Non dar da mangiare a chi è affamato.
Non dare del fuoco a chi è mezzo assiderato.

Uccidere serpenti e giovenche.
Uccidere lucertole e sanguisughe.
Indicare una strada che non è la giusta.
Mettersi in letto lasciando dormire per terra il suocero.
Sedersi ad un balcone elevato cacciandone la suocera.
Andar contro gli istinti naturali.
Molestare le nuore.
Abbattere gli argini degli stagni.
Abbattere gli argini dei serbatoi d'acqua.
Essere invidiosi della prosperità di altri villaggi.
Adirarsi con qualcuno.
Sviare viandanti nella foresta.

Come si vede, si trovano associati in questo elenco peccati veri e propri con azioni che sono peccati unicamente nel senso più primitivo della parola. Quanto di indiano antico sopravviva nel costume di Badaga, è assai difficile appurare.

3. I SÛTRA.

Dai *Brāhmaṇa* passando ai *Sūtra*, ritroviamo ancora la confessione connessa con peccati di natura sessuale.

Alla letteratura dei *Sūtra* appartiene, sostanzialmente, il *Samavidhānabrāhmaṇa* (uno dei *Brāhmaṇa* del Sāma-Veda)[39], un 'manuale di magia' - come è stato definito -, nel quale la 'magia', consistente in operazioni rituali accompagnate dalla recitazione di formule e passi vedici (dove, però, ciò che conta non è il testo, bensì il 'canto', cioè la melodia), è adibita sia alla realizzazione di desideri d'ogni genere (seconda parte), sia alla espiazione di peccati (prima parte), in connessione da un lato con i *gṛhya-*

sūtra, dall'altro con i *dharmasūtra*[10] e le *Leggi di Manu*.

Fra i riti penitenziali (*prāyaścitta*) - specialmente astinenze nel cibo - figura in primo luogo il cosidetto *kṛcchra*, che dura 12 giorni (nei primi tre si prende solo il pasto della mattina, negli altri tre solo il pasto della sera, nei tre successivi si mangia solo ciò che è dato senza chiederlo, negli ultimi tre si digiuna), il quale, nella forma accentuata di *atikṛcchra* (per ogni pasto mangiare non più di quanto si può prendere in una sola volta), espia tutti i peccati commessi, tranne i peccati mortali e nella forma più rigorosa di *kṛcchrātikṛcchra* (vivere soltanto di acqua) li espia tutti, compresi i mortali (*Sāmavidhanabrāhm.* 1. 2, 9). Ci sono poi delle penitenze speciali che sono prescritte caso per caso, cioè peccato per peccato. In quelle prescritte per il peccato di bere bevande inebrianti si pratica una specie di confessione consistente in una pubblica proclamazione del proprio peccato:

« Chi ha bevuto bevande inebrianti deve per un anno prendere soltanto l'ottavo pasto mangiando quanto può prendere con le due mani; tenersi coperto al di sotto dell'ombelico e al di sopra dei ginocchi; bagnarsi tre volte al giorno e altrettante di notte; stare in piedi o seduto; recitare giorno e notte un dato *sāman*; sostare all'ingresso del villaggio, ivi restando in piedi, sedendo e mangiando; non andare in viaggio; annunziare pubblicamente ciò che ha commesso; mangiare in presenza di quattro Brahmani; non allontanarsi dall'ingresso del villaggio che per fare i suoi bisogni. Finito l'anno, avendo egli preso dell'olio di sesamo, del sale, un rasoio, del fuoco, del latte e dei chicchi di grano, i Brahmani gli domanderanno 'Hai eseguito?'; egli deve rispondere 'Sì, o signori' - 'Se non hai eseguito a puntino, i tuoi discendenti e ascendenti saranno annientati fino al settimo grado; hai

bene eseguito?' - 'Sì, o signori'. - Allora, dopo che egli si sarà fatto tagliare i capelli, la barba ed altri peli e le unghie, ed avrà indossato un vestito nuovo e si sarà fatto dare la benedizione dai Brahmani, sarà purgato » (*Sāmavidhānabrahm* 1. 5, 15).

Qui non si tratta di un peccato sessuale. Ma la medesima penitenza è prescritta anche per un peccato sessuale, quale è quello gravissimo (*mahāpātaka*) delle relazioni amorose con la moglie del proprio *guru* ('maestro'): « Chi ha peccato con la moglie del proprio *guru* deve osservare le prescrizioni stabilite per chi beve bevande inebrianti » (*Sāmavidhānabrahm.* 1. 6, 3). Dati i rapporti intrinseci ripetutamente - ed anche nell' India brahmanica (p. 234 sg.) - constatati fra la confessione e i peccati sessuali, vien fatto di chiedersi se qui non si abbia una estensione secondaria della confessione dalla sfera sessuale, con cui essa è primariamente connessa, ad altre specie di peccati. Si può notare altresì che nel Messico antico il bere bevande inebrianti (*pulque*) è il solo peccato - oltre quelli di natura sessuale - nella cui penitenza si pratichi la confessione, un peccato che ha in comune con quelli sessuali il carattere fisiologico (p. 83).

La speciale connessione tra confessione e peccati sessuali risulta confermata nei *Sūtra* veri e propri.

Il caso più interessante è quello dello studente che è venuto meno al voto di castità. Lo studente, cioè il giovane aspirante a diventare un Brahmano (*brahmacarin*), doveva vivere casto: se peccava, poteva espiare nel modo seguente. Doveva sacrificare un asino (e fare offerte di cibo cotto) a *Nirṛti*, la dea del dissolvimento e della consunzione infetta

(oppure ai demoni, *Rakṣas*). Il sacrifizio doveva farsi accendendo un fuoco nella foresta in una notte di plenilunio, ad un incrocio di strade. Della vittima era assegnata in pasto al peccatore una porzione tagliata dal pene. Il peccatore indossava poi la pelle dell'asino col pelame volto all'infuori; e così camuffato andava attorno con un vaso di terra elemosinando di casa in casa fino a sette case, dichiarando ad alta voce il suo peccato a coloro cui chiedeva la elemosina. Così per un anno[41].

Anche un altro peccato concernente rapporti sessuali (fra coniugi) si espiava con una penitenza analoga, in cui pure figurava la confessione come proclamazione pubblica del peccato commesso.

« Chi ingiustamente ha abbandonato la propria moglie, deve indossare una pelle d'asino con il pelame rivolto all'in fuori, e andare elemosinando per sette case dicendo: 'Fate elemosina a chi abbandonò la propria moglie'. Questo dev'essere il suo modo di vivere per sei mesi » (*Āpastamba Dharma Sūtra* 1. 10, 28, 19)[42].

Lo stesso genere di confessione compare, nei Sūtra, anche nella espiazione di un peccato non sessuale, quale è l'omicidio di un Brahmano versato o non versato nei Veda, oppure di un Kṣatriya versato nei Veda: peccato gravissimo (*mahāpātaka*), che rende l'uomo *abhiśasta* ('dannato') e che si espia, di regola, soltanto con la morte[43], oppure facendo penitenza per tutto il resto della vita o, in qualche caso speciale, per un periodo di dodici anni nel modo seguente: il colpevole deve costruirsi una capanna nella foresta o in un cimitero, ed ivi dimorare in castità limitando i suoi discorsi, tenendo il corpo coperto fra l'ombelico e i ginocchi, stu-

diando di giorno, di notte stando seduto, e bagnandosi al mattino, a mezzodì e alla sera; deve inoltre indossare la pelle di un asino (o di un cane) col pelame rivolto all'infuori e portare attaccato al suo bastone il teschio della sua vittima 'a guisa d'insegna' (oppure: 'un teschio per tazza e un piede di letto per bastone'); andando al villaggio, deve tenersi entro la carreggiata (segnata dalle ruote), ritirandosene al passaggio di un *ārya;* con un recipiente rotto di metallo comune deve andare per elemosina a non più di sette case gridando: 'Chi vuol fare elemosina ad un assassino (*abhiśasta*)?'; se nessuno gli dà nulla, deve digiunare: così per tutta la vita, oppure per dodici anni, al termine dei quali egli può essere riammesso nella società degli onesti qualora abbia salvato la vita ad un Brahmano, oppure si sia battuto per tre volte coi briganti in difesa della proprietà dei Brahmani, oppure abbia preso un bagno (insieme coi sacerdoti) al termine del sacrificio di un cavallo, ecc.[44].

Che senso ha, in seno alla prassi penitenziale dei Sûtra, nei casi qui sopra descritti, l'atto dell'indossare una pelle d'asino? L'asino era considerato nell'India, del pari che nella Grecia antica, come un animale molto libidinoso[45]. L'uso vigente in Cuma asiatica (Plutarch., *quaest. gr.*, 2), di condurre per la città sopra un asino le donne adultere colte in flagrante, era praticato anche nell'India (*Vetālapañcaviṃśati*, 18, 1). Nell'India la donna che commetteva atti libidinosi con una fanciulla era rasata o mutilata di due dita, indi era fatta cavalcare sopra un asino (*Manu* VIII, 370). Il mostrarsi con una pelle d'asino indosso si addice dunque allo studente

che è venuto meno al voto di castità, che, commettendo atti libidinosi, si è comportato a guisa dell'asino. La pelle d'asino portata col pelame all'infuori - precisamente come è nell'animale - è il segno esterno della natura asinina cui egli ha ceduto. Essa è dunque come una ulteriore indicazione visiva che si aggiunge alla dichiarazione verbale che il peccatore ripete, mentre va attorno per elemosina, dichiarando pubblicamente il peccato commesso.

Un altro peccato sessuale nella cui penitenza si praticava, come vedemmo (p. 245), la confessione era l'adulterio commesso con la moglie del proprio *guru*. Secondo le *Leggi di Manu* chi si è reso colpevole di tale peccato

« può, portando il piede di una lettiera, vestendosi di corteccia d'albero e lasciandosi crescere la barba, in concentrazione di pensiero eseguire per un anno intero il *kṛcchra* rivelato da Prajāpati in una foresta solitaria » (*Manu*, XI. 106).

Anche qui il piede del letto è una indicazione del peccato commesso - un peccato sessuale, un peccato di adulterio, che fu commesso sul letto -, e come tale concorre, insieme con la pubblica confessione, alla denunzia del peccatore.

La stessa cumulazione del segno visibile con la confessione verbale si ha nella penitenza per l'uccisione di un Brahmano, dove il segno visibile è, appropriatamente, il teschio della vittima, che l'uccisore porta 'a guisa d'insegna', per far sapere a tutti il suo delitto, per farsi conoscere immediatamente per quel ch'egli è, rinforzando e quasi sottolineando con questo tratto caratteristico del costume la dichiarazione del proprio peccato ripetuta a gran voce con le parole 'Fate elemosina ad un

abhiśasta'. Se anche il piede di lettiera, anche la pelle d'asino - o di cane - sono attribuiti all'omicida, questi elementi, ove abbiano effettivamente figurato nella prassi penitenziale e non si tratti semplicemente di confusione avvenuta nei testi, rappresenteranno verosimilmente un momento secondario nello sviluppo di essa prassi, un momento in cui elementi penitenziali caratteristici ed originariamente propri di determinati peccati si saranno generalizzati ed accomunati.

Un'usanza come quella di portare addosso o intorno il teschio della propria vittima ci riporta ad un piano culturale e religioso molto più arcaico di quello della prassi penitenziale descritta nei Sûtra. Ciò che sta alla base di siffatta usanza è la preoccupazione di ridurre per sempre all'impotenza il *double* della vittima, che resta privato della testa in seguito alla decapitazione eseguita sul cadavere. Siamo dunque nel piano di una mentalità primitiva (animistica), come risulta anche dai numerosi riscontri che l'usanza stessa trova in ambienti di civiltà inferiore (cfr. il costume dei cacciatori di teste). La medesima idea si riflette nel costume analogo di spezzare al cadavere del nemico ucciso il pollice della mano destra (Australiani)[16] - oppure tutta la spalla destra con il braccio e la mano (Skythi: Herod. IV. 62) -, per impedirgli di maneggiare armi, e quindi di vendicarsi. Tale costume è rappresentato anche nell'India antica dall'uso dei briganti di portare 'come emblema' (*Mahavagga* I. 41) una macabra collana fatta di dita strappate ai cadaveri delle proprie vittime[47]: uso 'emblematico' che come tale è manifestamente assurdo, e che si spiega, invece,

come una sopravivenza dell'antico costume apotropaico svuotato oramai del suo senso originario ed investito di un senso nuovo in armonia con una nuova coscienza religiosa che facesse obbligo al penitente di portare permanentemente su di sè i segni indicatori delle colpe commesse.

Non meno primitivo è il costume di mascherarsi in guisa animalesca, indossando la pelle di un animale ed altrimenti acconciando la propria persona in modo da assomigliare ad un animale, imitandone altresì i gesti, le movenze, la voce. Questa 'imitazione' è originariamente assimilazione, anzi trasfigurazione, immedesimazione con l'animale 'imitato'. Le applicazioni più cospicue di questo principio si hanno, com'è naturale, in ambiente totemistico, p. es. in Australia (riti e cerimonie totemiche). Nell'antico mondo mediterraneo se ne ha un esempio interessantissimo nel noto frammento di affresco da Micene[48] rappresentante un corteo di 'devoti' in costume asinino. È la sopravivenza più importante - oltre a quella dei misteri mitriaci con i gradi iniziatici del 'corvo' e del 'leone'[49] - si ha nella Grecia stessa nelle figure animalesche dei demoni seguaci di Dionyso (i Sileni con coda e orecchie asinine), in quell'ambiente cultuale da cui ebbe origine il drama, che è trasfigurazione per eccellenza[50]. Nell'India, come abbiamo visto, il travestimento animalesco ha alterato od attenuato il suo valore originario fino a divenire, nel caso del *brahmacarin* (p. 248), un semplice segno indicatore dello stato penitenziale e del peccato di cui il peccatore fa penitenza. E se allo stesso *brahmacārin* spettava, come porzione dell'asino sacrificato, un pezzo del

pene (p. 246), ecco qui ancora un altro rito antichissimo, cioè un primitivo rito di comunione, non più praticato nel suo senso proprio ed originario, per far passare una virtù o qualità della cosa mangiata nella persona di chi la mangia, ma semplicemente per significare, se mai, una volta di più che il *brahmacarin*, venendo meno al suo voto di castità, si era reso così simile all'asino come se ne avesse mangiato il pene, incorporandosene così tutta la natura e la foga libidinosa.

Elementi di una religiosità primitiva e di una origine remota si trovano dunque incorporati e giustaposti nella prassi penitenziale descritta nei Sûtra, elementi di carattere diverso, e per ciò refrattari ad una interpretazione sistematica univoca come quella tentata dall'Oldenberg e dal Keith[51], intesa a scoprire nel comune carattere originario la ragione del loro concentramento e giustaposizione. La ragione sta bensì in un aspetto che a tutti è comune; ma esso non è l'aspetto originario, anzi uno acquisito: è l'aspetto nuovo che ciascun elemento ha assunto in seno alla prassi penitenziale per intonarsi con quello che ne è lo spirito e la nota dominante, cioè con la esigenza profondamente sentita dell'autodenunzia, dell'autoaccusa, della permanente rivelazione e diuturna propalazione del proprio peccato, per non sottrarsi a nessuna delle sue conseguenze, per che ognuno sappia a prima vista con chi ha da fare, e si regoli in conseguenza, e così l'espiazione sia piena. Tale esigenza culmina nella confessione. Ma anche della confessione non è questo il senso originario. Anche la confessione è, come ormai sappiamo, un rito antichissimo di carattere primitivo

È primitivamente essa è una operazione sacrale concorrente, mercè la magia della parola, alla eliminazione del peccato. Questo valore originario, la confessione nella prassi penitenziale dei Sūtra non lo ha più. Come l'uso di portare il teschio della propria vittima non vi è più praticato per ridurre all'impotenza lo spirito dell'ucciso, nè l'uso d'indossare una pelle d'asino - o di mangiare della carne dell'asino - per appropriarsi la natura dell'animale, come questi ed altri elementi vi figurano ormai con un valore semplicemente indicativo del peccato commesso, così la 'confessione', cioè la enunciazione verbale del peccato commesso, vi ha perduto il suo originario carattere eliminatorio ed ha assunto quel valore di notificazione, di informazione, di denuncia, che è chiaramente sottolineato dal modo come essa è fatta: pubblicamente, gridando a gran voce, ripetutamente, di casa in casa. Anche presso gli Eskimesi - fatto il debito conto del dislivello culturale - la 'confessione' mira a far sapere alla comunità che un *tabu* è stato violato e da chi, affinchè, schivando il 'peccatore', si possano evitare le conseguenze disastrose del 'peccato' stesso (p. 21). Ma questo momento, in cui il Boas credette di vedere l'origine della confessione, rappresenta invece - come dicemmo - già presso gli Eskimesi uno sviluppo dell'idea originaria, una applicazione particolare del fondamentale valore eliminatorio della confessione. Così anche, ed a maggior ragione, nell'India antica.

Un segno, ad ogni modo, del suo carattere primitivo, anche la confessione indiana lo conserva nella sua particolare applicazione a peccati di natura sessuale. Dietro la confessione nei Sūtra, applicata

prevalentemente alla penitenza di peccati sessuali, sta la confessione nei Brāhmaṇa, attestata unicamente (p. 234 sg.) per un peccato sessuale (adulterio). E dietro la confessione nei Brāhmaṇa non dico si vede, ma s'intravede, una lunga linea di sviluppo remoto che risale fino ad uno stadio primitivo corrispondente a quello a cui la confessione è, invece, rimasta ferma in altri ambienti culturalmente inferiori.

Ad un punto abbastanza inoltrato di questa linea di sviluppo appartiene verosimilmente l'estensione della confessione dai peccati sessuali ad altri peccati, p. es. all'uccisione di un Brahmano. Nei Sūtra si trova applicata la confessione anche al peccato di furto: chi ha rubato l'oro di un Brahmano deve presentarsi 'con chiome sciolte' e con una mazza in ispalla al re, e confessare il suo delitto, dopo di che il re lo uccide con un colpo di quella mazza, oppure dà la mazza al colpevole che con essa si uccide[52].

4. LE LEGGI DI MANU.

Anche in quel massimo dei *dharmaśāstra* che sono le *Leggi di Manu* (probabile termine *ante quem* per la composizione attuale il II sec. d. Cr.)[53] la confessione è applicata indifferentemente a peccati di vario genere[54]. Ma come il peccato vi è contemplato principalmente nel suo aspetto etico-giuridico di delitto, così la confessione vi appare - corrispondentemente - in funzione piuttosto procedurale.

Il momento interiore della contrizione e del pen-

timento figura, in tutta la confessione indiana di origine brahmanica, in linea del tutto secondaria. Nei Sūtra prevale, come si è visto (p. 252), il motivo esteriore della notificazione. Nelle Leggi di Manu è espresso, bensì, il concetto che pel perdono delle colpe si richiede altresì il pentimento, insieme col proposito di non ricadere: ma questo pentimento non è qualche cosa di inerente alla confessione stessa, bensì qualche cosa che si aggiunge alla confessione concorrendo con essa - o con altre pratiche - alla espiazione della colpa:

« Con la confessione, col pentimento, con le privazioni e con la recitazione (dei Veda) il peccatore si libera dalle colpe, e, se nessun'altra via è possibile, con la elargizione. Nella misura in cui un uomo che ha fatto del male lo confessa egli stesso, in tale misura appunto egli si libera dalla colpa, come un serpente (si spoglia) della sua pelle. Di quanto il suo cuore detesta il suo misfatto, di tanto appunto il suo corpo è libero da quella colpa. Colui che ha commesso un peccato e se ne è pentito, è libero da quel peccato; ma egli è purificato soltanto mercè il (proposito di) cessare (dal peccato, dicendo) 'io non lo farò più'» (*Manu*, XI. 228-231).

« Colui che, avendo involontariamente o volontariamente commesso un atto biasimevole, desidera esserne liberato, non deve commetterlo una seconda volta » (*Manu*, XI. 233).

La distinzione dei peccati in volontari ed involontari è frequente nella casuistica delle *Leggi di Manu*:

« Tutti i saggi prescrivono una pena per un peccato commesso involontariamente; alcuni, in base ai testi rivelati, anche per un (peccato) intenzionale. Un peccato commesso involontariamente è espiato con la recitazione dei testi vedici, ma quello che (gli uomini) nella loro follia commettono intenzionalmente, con varie (pene speciali) » (*Manu*, XI, 45-46).

Come si vede, il momento volitivo vale come criterio di graduazione della pena; ma anche il 'pec-

cato' involontario è soggetto ad espiazione, per quanto meno grave. Il concetto etico per cui non c'è peccato se non fu voluto, non è realizzato. L'arcaica concezione onde l'azione peccaminosa va espiata anche se fu commessa involontariamente, non è superata. Superata fu, nell'India, soltanto dal Buddhismo.

NOTE

[1] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 3ª (1923), 291 sgg.; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass. 1925, I, 244 sgg.

[2] K. F. Geldner, *Der Rigveda* (« Quellen der Religionsgeschichte », vol. 33), I, Gottingen-Leipzig 1923, 21, cfr. *Satapatha-Brâhmaṇa*, XII. 9, 2, 7.

[3] Cfr. A. Bergaigne, *La religion védique*, III, Paris 1883, 170 sg.; A. Hillebrandt, *Lieder des Rgveda* (« Quellen der Religionsgeschichte », vol. 32), Gottingen-Leipzig 1913, p. 77, cfr. H. D. Griswold, *The Religion of the Rig-veda*, Oxford University Press 1923, 127.

[4] H. Oldenberg, *Varuṇa und die Âdityas*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 50, 1896, 1 sg.

[5] R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra* (« Storia delle Religioni », 1), Bologna 1921, 40 sgg.

[6] Keith, *op. cit.*, I 245. — Cfr., p. es., *Atharva-Veda* X 4, 22-24 (la lebbrosità detersa e portata via dalle acque).

[7] R. Pettazzoni, *Dio. Formazione e sviluppo del Monoteismo*, I, Roma 1922, 369 sgg.

[8] E sarebbe stato anche il destino di Ahura Mazda (cfr. Keith, *op. cit.*, II 395 sgg.), l'equivalente iranico di Varuṇa (R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra*, p. 59 sgg.), se qui non fosse intervenuta l'azione personale riformatrice di Zarathustra a fare il dio unico di una religione monoteistica (cfr. R. Pettazzoni, *La formation du monothéisme*, Revue de l'hist. des religions, 1922, vol. 86, 29 sgg.; *Ahura Mazda, the Knowing Lord*, « Indo-Iranian Studies », 1925, 143 sgg.).

[9] Cfr. Keith, *op. cit.*, I, 248.

10 Bergaigne, *La religion védique*, III. 169; H. D. Griswold, *The Religion of the Rig-veda*, 167.

11 Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, II. 368 sgg.

12 Uccisione di Viśvarūpa.

13 Cfr. i *prāyaścitta* 'espiazioni di errori' - errori commessi nella recitazione delle formule o dei sacri testi nel corso di una celebrazione sacrificale -: *Kauṣītaki Brāhmaṇa* XXVI. 3-6; *Aitarcya Brāhmaṇa* V. 32 (= XXV, 7) Keith, *Rigveda Brahmanas*, Cambridge, Mass. 1920, 497 sg., 257 sg.

14 Cfr. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, II. 477.

15 Griswold, *op. cit.*, 129 sg.

16 Specialmente: *Satapatha-Brahmaṇa*, II. 5, 2 (J. Eggeling, *The Satapatha-Brâhmaṇa according the Text of the Mâdhyandina School*, SBE, XII. 390. - L'edizione del Śatapatha Brahmaṇa secondo la recensione della scuola Kaṇva è stata iniziata dal Caland, *The Çatapatha-Brâhmaṇa in the Kaṇvîya Recension*, I, Lahore 1926). - *Āpastamba Śrautasūtra*, VIII. 5-6 (W. Caland, *Das Çrautasûtra des Âpastamba aus dem Sanskrit übersetzt*, I-VII Buch, « Quellen der Religionsgeschichte », vol. 8, Göttingen 1921, 17 sgg. - La seconda parte, libb. VIII-XV, in « Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam », Afd. Leterk., Nieuwe Reeks, XXIV, 2). - *Taittirīya Saṃhitā*, I. 8, 3; IV. 2, 11 (A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirîya Saṃhitâ*, Cambridge, Mass. 1914, I. 111 sg., II. 325). - *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, V. 3-4 (Keith, *Rigveda Brâhmanas translated*, Cambridge, Mass., 1920, 372). - Cfr. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, Cambridge, Mass. II. 321 sgg.; A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer u. Zauber*, « Grundr. der indo-arischen Philologie », III. 2, Strassburg 1897, 117; Weber, Indische Studien, X. 337 sgg.

17 Anche nel Sākamedha, la terza (p. 234) delle feste annuali di stagione (essa era caratterizzata da un sacrificio speciale ai *pitaras*, cioè agli 'avi', detto *pitṛyajña* o *mahāpitṛyajña*), sopra un fuoco acceso ad un incrocio di strade si offrivano delle paste, in numero di quattro almeno, e più precisamente tante quante erano i membri della famiglia più uno: Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, II. 322.

18 *Satapatha-Br.* II. 5, 2, 22; *Taittirīya-Br.* I. 6, 1, 2, *Āpastamba-Śrautasūtra*, VIII. 5, 41.

[19] Secondo l'Āpastamba (VIII. 6, 20) ed altri Sūtra, la domanda è ancor meno riguardosa: 'Quanti amanti hai?'.

[20] *Kātyāyana-Śrautasūtra*, V. 5, 7-9. Cfr. Hillebrandt, *op. cit.*, 117.

[21] *Āpastamba*, VIII. 6, 22; cfr. *Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, I. 10, 11.

[22] *Āpastamba*, VIII. 6, 21-22; cfr. *Taittirīya-Brāh.*, I. 6, 5, 2.

[23] O, altrimenti, il 'sacrificante' e la *patnī* insieme: *Āpast.-Śrautas*, VIII. 6, 24 p. 26 (Caland). - « Oppure è l'*adhvaryu* o il *pratiprasthātṛ* che sacrifica i piatti di pasta, mentre gli altri due (cioè il sacrificante e sua moglie) lo tengono stretto per di dietro »: *ibid.*, VIII. 6, 26.

[24] *Śatapatha-Brāhmaṇa*, II. 5, 2, 30.

[25] *Śatapatha-Brāhmaṇa*, II. 5, 2, 21 e 25; cfr. *Taittirīya Saṃhitā*, I. 8, 3; Keith, *The Veda of the Black Yajus School*, Cambridge, Mass. 1914, I, p. 114 sg. (cfr. II, p. 325).

[26] La festa terminava con vari riti di chiusura, tra cui un bagno finale del 'sacrificante' e di sua moglie, i quali s'immergevano - non completamente -, si spruzzavano acqua sulla testa e si lavavano scambievolmente il dorso: *Āpast.* VIII. 8, 1, sgg. - Riti analoghi alla chiusura dell'*agniṣṭoma* e dell'*aśvamedha*. Cfr. Hillebrandt, *op. cit.*, 125; Caland et Henry, *L'Agnistoma*, p. 401 (*Āpast.* XIII. 19-22 Caland [2ª parte], 382 sgg.).

[27] Cfr. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, II. 5, 2, 23: « (Le paste) hanno forma di piatti perchè è dai piatti che si mangia il cibo; e sono confezionate con orzo perchè fu quando (le creature) mangiarono l'orzo che Varuṇa le afferrò..... ».

[28] *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, V. 3; Keith, *Rigveda Brahmanas translated*, Cambridge, Mass., 1920, p. 372.

[29] *Śatapatha-Brāhmaṇa*, II. 5, 2, 22.

[30] Cfr. A. B. Keith, Journal of the Royal Asiatic Society, 1908, 845 sg. (« the man is clearly a scapegoat on whose head are deposited the sins of the village »); « Encyclopaedia of Religion and Ethics », XI, 501; *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I. 248. La difettosità fisica potrebbe avere la sua ragione nel fatto che un individuo difettoso era naturalmente più indicato per la espulsione, perchè in tal modo la perdita subita dalla comunità era meno grave, o magari era desiderata, per liberare la comunità da un individuo anormale e, come tale, temibile (cfr. Perū, p. 127 e n. 1). L'offerta (a fumbaka) fatta sulla sua testa si presta ad essere

intesa come una traccizione in termini di liturgia sacrificale di un originario atto magico di toccamento della testa destinato a trasferirvi i peccati. — Persone ed animali in funzione di 'capro espiatorio' per essere caricate dei peccati di un defunto o di un moribondo sono ancora in uso presso popolazioni odierne dell'India: presso i Badaga (Nilghiri, India meridionale) i peccati di un defunto sono fatti passare sopra un bufalo (p. 191), analogamente presso i Toda (Nilghiri) sopra un vitello (J. W. Breeks, *An Account of the Primitive Tribes and Monuments of the Nilagiris*, London 1873, 27 sgg.; W. H. R. Rivers, *The Toda*, London 1906, 373); a Travancore, quando un *rajah* era in fin di vita, si cercava un Brahmano che, dietro compenso in danaro, acconsentiva ad addossarsi i suoi peccati, dopo di che doveva allontanarsi e non farsi mai più vedere da quelle parti, talvolta il trasferimento si effettuava mercè un'operazione più o meno simbolica di mangiare e bere, in certi casi dalla mano stessa del defunto (Tanjore, Bilaspur, Oudh, Chamba: Frazer, *Golden Bough*[3], vol. 9, p. 42 sgg.). Una interessante sopravvivenza di questo costume organizzato in forma di professione o mestiere esempio anche nel Turkestan) si ha nel *Jardalier* del Paese di Galles, un povero diavolo che, avendo ricevuto una pagnotta e una coppa di birra (oltre a qualche moneta), mangiava e beveva in presenza del cadavere esposto nella bara, e con ciò si credeva che prendesse su di sé i peccati del defunto. J. Aubrey, *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1686-87), pubblic. dalla Folk Lore Society nel 1881; E. Sidney Hartland, Folk Lore, 1, 1890, 113 sgg. (sopravvivenza di un originario costume di mangiare il cadavere?); Godden, *ibid.*, 230; Hartland, *The Legend of Perseus*, II, 1895, 8 sgg.; Wood-Martin, *Traces of the elder faiths of Ireland*, 1902, I, 251; Archiv für Religionswiss., 1911, 278, n. 1. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 2, 1926, 51 sgg.

[31] H. Oldenberg, *Religion des Veda*[3-4] (1923-24), 113, n. 1; *Zur Religion und Mythologie des Veda*, Gottingische Gelehrten Nachrichten, 1915, 17, n. 3; Ch. Frazer, *Golden Bough*[3], II, 74; C. Clemen, *Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*, 126, n. 4.

[32] Sylv. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, 163, 166.

53 *Maitrayaṇī Saṃhitā*, I. 10, 11; *Āpastampa Śrautas.* VIII. 6, 22, Caland p. 25; cfr. Keith, *Relig. a. Philos. of the Veda a. Upan.*, II. 475.

34 *ibid.*

35 *Śatap.-Br.*, II. 5, 2, 20.

36 W. Caland, V. Henry, *L'Agnistoma*, Paris 1906-07.

37 Caland et Henry, *op. cit.*, 388; cfr. Oldenberg, *Relig. des Veda*[3-4], 325.

38 Una specie di elenco di peccati si ha anche nell'aggiunta apocrifa agli inni del IX libro del Ṛgveda, i cui versetti si recitano come 'purificanti' (*pāvamānī*) in concomitanza di abluzioni eliminatorie del peccato: Scheftelowitz, Archiv für Religionswiss., 17, 1914, 354 sgg.

39 Sten Konow, *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa, ein altindisches Handbuch der Zauberei*, Halle a. S. 1893.

40 *Gautamadharmasūtra* XXVI è preso di sana pianta da *Sāmavidhānabrāhmaṇa*, I. 2: Bühler, SBE, II, p. XLVII e 292 segg.

41 *Gautama Dharma Sūtra*, XXIII. 17-19, SBE, II, p. 286; *Pāraskara Gṛhya Sūtra*, III. 12, 1-11, SBE, XXIX, p. 361 sgg.; *Āpastamba Dharma Sūtra*, I. 9, 26, 8, SBE, II, p. 85; *Vasiṣṭha Dharma Sūtra*, XXIII. 1 sgg., SBE, XIV, p. 117 sgg.; *Manu* XI. 119 sgg.

42 SBE, II, p. 89.

43 L'omicida può, p. es., gettarsi nel fuoco oppure fare della sua persona scudo a combattenti (*Gautama Dharma Sūtra*, XXII. 2). Soltanto chi uccise involontariamente può essere purgato in vita (*Baudhāyana Dharma Sūtra*, II. 1. 1, 6). « Anche chi uccide involontariamente matura tuttavia l'effetto di questo peccato; più grande (è la sua colpa, se uccide) intenzionalmente »: *Āpastamba Dharma Sūtra*, I. 10, 29, 2-3. La pena è la stessa anche se l'omicidio di un Brahmano fu solo tentato e non consumato (*Gautama Dharma Sūtra*, XXII. 11).

44 *Āpastamba Dharma Sūtra*, I. 9, 24, 11 sgg., SBE, II. p. 79 sgg., (I. 10, 28.21 - 29.1, p. 89 sgg.); *Gautama Dharma Sūtra*, XXII. 2-11, SBE, II, p. 280 sgg.; *Baudhāyana Dharma Sutra*, II. 1. 1, 2 sgg., SBE, XIV, p. 211 sgg.; *Manu* XI. 73.

45 Pischel, *Vedische Studien*, I, Stuttgart 1889, 82; Weber, Indische Studien, X. 102.

46 H. Spencer, *Principles of Sociology*, I[3], (1885), 194.

47 Riscontri formali di primaria importanza etnologica nella

Grecia antica (μασχαλισμός) e nel Darien pre-colombiano: R. Pettazzoni, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1, 1925, 218 sgg.; 2, 1926, 278 sgg.

48 Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1887, t. 10, 1.

49 Rilievo dal mitreo di Konjica (Bosnia): Cumont, *Mystères de Mithra*[3], 164.

50 Cfr. R. Pettazzoni, *La Religione nella Grecia antica*, 104; *I Misteri*, 64, 266.

51 H. Oldenberg, *Relig. des Veda*[3-4] (1923), 327 sgg.; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, I. 266 sgg.

52 *Āpastamba Dharma Sūtra*, I. 9, 25, 4; *Vasiṣṭha Dharma Sūtra*, XX. 41; cfr. *Manu*, XI. 100 sg.

53 *The Laws of Manu*, transl. by G. Bühler, SBE, XXV, Oxford 1886.

54 *Manu*, XI. 83 sg.; XI. 100 sg.; XI. 104 sg.; ecc.

VI.

Giainismo.

La confessione fa parte del sistema penitenziale giainico, ed è praticata principalmente dai monaci. Accanto al semplice atto di contrizione interiore (*nindā*), accanto alla dichiarazione generica di pentimento fatta da un monaco dinnanzi al suo superiore spirituale (*garhā*), il Giainismo conosce la vera e propria confessione, cioè la enunciazione specifica del peccato commesso, designata col termine *ālocana*, *ālocana* (*āloyaṇā*), e talvolta anche col termine *pratikramaṇa* (*paḍikkamaṇa*), sebbene questo abbia propriamente il senso più comprensivo di 'penitenza'.

La confessione è fatta dal monaco di regola ad un altro monaco autorevole della stessa comunità, e solo in via eccezionale ad un monaco di una comunità diversa o addirittura ad un laico:

« Un monaco che ha commesso una colpa e desidera dichiararla, deve al suo maestro e al suo direttore spirituale, quando li vede, dichiarar(la), confessarsi, pentirsi, rimproverarsi, rinunziare (a quella colpa), purificarsi, fare proponimento di non commetterla (più) e sottoporsi alla debita penitenza. Se non vede il suo maestro e il suo direttore spirituale, deve (confessarsi) ad un (altro) membro della sua comunità (che sia) ver-

sato nei sacri testi e nella tradizione; (oppure, in mancanza di tale,) ad un membro di altra comunità, (oppure) ad un laico che temporaneamente osservi il regime dei monaci, (oppure) ad un laico ordinario. (Mancando anche questo,) deve (andar) fuori (dell'abitato), e volgendosi ad oriente o a settentrione, toccandosi con le mani congiunte il sommo della testa, dire: 'Tali e tanti sono i miei peccati, così e tante volte io ho peccato' (confessandosi in tal modo) ai santi sublimi» (*Tavahāra*, I. 34)[2].

Il quadro ideale delle occupazioni giornaliere del monaco, partitamente distribuite nelle 'ore' o divisioni (*pauruṣī*) del giorno e della notte, contempla al termine delle quattro ore diurne (pari a dodici delle nostre) e al termine delle quattro notturne (le altre dodici) un esame di coscienza da parte del monaco eventualmente seguito da confessione (al *guru*):

« [12] Nella prima parte (del giorno il monaco) deve studiare, nella seconda meditare, nella terza andare in giro per l'elemosina e nella quarta di nuovo studiare... [21] Nel primo quarto della prima parte (del giorno) egli deve ispezionare le sue cose, fare riverenza al suo superiore (*guru*), indi mettersi a studiare senza lasciarsi prendere dalla stanchezza. [22] Nell'(ultimo) quarto della prima parte (del giorno il monaco) deve ispezionare la sua scodella..... [23] Deve prima ispezionare il suo fazzoletto*, indi, prendendo in mano la spazzola, deve ispezionare il suo vestito.....[32] Nella terza parte (del giorno) il monaco deve andare a mendicare cibo e bevanda..... [37] Nella quarta parte (del giorno) deve riporre la sua scodella (dopo aver mangiato), indi mettersi allo studio rivelatore di tutte le cose esistenti. [38] Nell'ultimo quarto della quarta parte (del giorno) deve far riverenza al *guru*,..... indi deve ispezionare il suo alloggio. [39] Un monaco zelante deve anche ispezionare il sito che serve per evacuare e urinare; indi fino al tramonto

* Un pezzo di tela che i monaci tengono davanti alla bocca per impedire che nell'atto della inspirazione qualche insetto possa introdursi e trovarvi la morte.

deve praticare il *kāyotsarga* *, senza lasciarsi prendere da stanchezza. [40] Indi deve accuratamente riflettere sopra tutte le trasgressioni da lui commesse durante il giorno in rapporto alla conoscenza, alla credenza e alla condotta. [41] Terminato il *kāyotsarga* e fatta riverenza al *guru*, deve ordinatamente confessare le sue colpe commesse nel corso della giornata. [42] Indi, avendo recitato il *pratikramaṇasūtra* ed avendo distrutto i suoi peccati, deve fare riverenza al *guru* e praticare il *kāyotsarga* senza lasciarsi assalire da stanchezza..... [44] Nella prima parte della notte (il monaco) deve studiare, nella seconda meditare, nella terza dormire e nella quarta di nuovo studiare. [45] Nella quarta parte (della notte) egli deve aspettare il tempo opportuno, indi mettersi a studiare senza svegliare i padroni di casa. [46] Nell'ultimo quarto della quarta parte (della notte) deve fare riverenza al *guru*..... [47] ..... e praticare il *kāyotsarga*. [48] Indi deve ordinatamente riflettere a tutte le trasgressioni da lui commesse durante la notte in rapporto alla conoscenza, alla credenza e alla condotta. [49] Avendo terminato il *kāyotsarga* e fatta riverenza al *guru*, deve ordinatamente confessare le sue colpe commesse durante la notte » (*Uttarajjhāyā*, 26)[3].

Anzi che quotidianamente, o magari due volte nella stessa giornata - di giorno e di notte -, il *pratikramaṇa* poteva esser fatto anche una volta ogni quindici giorni, oppure una volta ogni quattro mesi, oppure una volta all'anno[3a].

Alla confessione seguiva, come complemento necessario, la penitenza. Quando questa era imposta in modo conforme alle regole, doveva essere accettata dal colpevole e docilmente eseguita:

« Se un monaco ha commesso una colpa e non l'ha riparata, non può andare per cibo o bevanda alla proprietà di un laico o tornar(ne), non recarsi ad un luogo di ricreazione e trattenimento od entrar(vi), non andare da uno ad altro villaggio.

* Propriam. 'abbandono del corpo': posizione di meditazione con le gambe incrociate, il busto eretto e le braccia abbandonate in grembo.

Quando egli vede il suo istruttore, esperto della tradizione, conoscitore del canone, deve dinnanzi a lui confessarsi (*paḍikkamittae*), pentirsi, accusarsi, purificarsi, promettere di non tornare a peccare, ed assoggettarsi alla debita penitenza. Quando questa è indicata dalla tradizione, deve essere accettata; quando non è indicata dalla tradizione, non deve. Se egli, obbligato (a far penitenza) conforme alla tradizione, non acconsente, dev'esser allontanato (dalla comunità locale) » (*Kappa*, IV. 25)[4].

Naturalmente le penitenze erano proporzionate alla entità delle colpe. Dalle più lievi (per colpe veniali, quali potevano essere le infrazioni alle regole di buona creanza riguardo al modo di mangiare, di studiare, di far pulizia, ecc.)[5], consistenti, p. es., nella rinunzia a certi condimenti, nella limitazione delle pietanze, nel saltare alcuni pasti[6], e simili, si passava al digiuno più o meno prolungato e poi alle sanzioni che toccavano il monaco in ciò che gli stava più a cuore, vale a dire la sua anzianità monastica e la sua permanenza nell'ordine.

Si ebbe così un sistema penitenziale di dieci gradi, che cominciava precisamente con la confessione (*āloyaṇa*) e la penitenza (*paḍikkamaṇa*) e loro combinazione, indi passava alle varie forme della rinunzia e del digiuno per giungere alla perdita parziale dell'anzianità, alla perdita totale con rinnovamento immediato dei voti, alla perdita totale con rinnovamento dei voti soltanto dopo un certo intervallo, e finalmente alla espulsione definitiva dall'ordine[7].

Particolarmente gravi sono le colpe che il monaco commette venendo meno ai cinque 'grandi voti' (*mahavrata*) della vita monastica: non far male ad esseri viventi, non dir cosa non vera, non appro-

priarsi l'indebito, non commettere atti carnali, non bramare. Per siffatte infrazioni è specificamente prescritta la confessione e la penitenza:

« Il primo grande voto (dice): Io mi astengo dal far male ad esseri viventi, piccoli o grandi, mobili o immobili. Non voglio far male io stesso ad esseri viventi, nè esser causa che altri lo faccia, nè approvare se altri lo fa, (e ciò) per tutta la mia vita, nè col pensiero nè con la parola nè col corpo; (e se no,) io voglio confessarmene, biasimarmi, rimproverarmi, pentirmi.....[8] - Ora segue il secondo grande voto: Io mi astengo da ogni peccato di parola menzognera, sia per ira o per cupidigia o per paura o per gioia. Non voglio dire io stesso il falso, nè esser causa che altri lo dica, nè approvare se altri lo dice, (e ciò) per tutta la mia vita, nè col pensiero nè con la parola nè col corpo; (e se no,) io voglio confessarmene, biasimarmi, rimproverarmi, pentirmi..... - Ora segue il terzo grande voto: Io mi astengo dal prendere cosa alcuna non data, sia in un villaggio o in una città o lontano dall'abitato, sia essa poca o molta, piccola o grande, viva o non viva. Non voglio prendere io stesso cosa non data, nè esser causa che altri la prenda; (e ciò) per tutta la mia vita, nè col pensiero nè con la parola nè col corpo; (e se no,) io voglio confessarmene, biasimarmi, rimproverarmi, pentirmi..... - Ora segue il quarto grande voto: Io mi astengo dal commettere alcun atto carnale, sia riguardo ad esseri divini od umani od animali. Non voglio commettere io stesso alcun atto carnale, nè esser causa che altri lo commetta, nè approvare se altri lo commette; (e ciò) per tutta la mia vita, nè col pensiero nè con la parola nè col corpo; (e se no,) io voglio confessarmene, biasimarmi, rimproverarmi, pentirmi..... - Ora (segue) il quinto grande voto: Io mi astengo da ogni possesso, sia esso poco o molto, piccolo o grande, vivo o non vivo. Non voglio possedere io stesso alcuna cosa, nè esser causa che altri la possegga, nè approvare se altri la possiede; (e ciò) per tutta la mia vita, nè col pensiero nè con la parola nè col corpo; (e se no,) io voglio confessarmene, biasimarmi, rimproverarmi, pentirmi.....» (*Ayāra*, II. 15 [*Bhāvanā*])[9].

Gli stessi cinque voti in forma attenuata - come *anuvrata* - sono obbligatori anche pei laici (*upasaka*,

uvasaga)[10]: segno non trascurabile di quella maggiore e più intima coesione del mondo laico con il mondo monastico che è caratteristica della chiesa e della religione giainica specialmente in confronto col Buddhismo. Oltre ai cinque voti fondamentali intesi, pei laici, nel senso relativo di non uccidere, non mentire, non rubare, non avere rapporti sessuali che con la propria moglie, limitarsi nelle proprie aspirazioni, i laici possono imporsi[11] altri sette voti accessori (*śīlavrata*), suddistinti in tre voti meritorii (*guṇavrata*) e quattro supererogatorii (*śikṣavrata*), che costituiscono una più piena - per quanto temporanea - partecipazione dei laici alle austerità della vita monastica. Uno dei quattro voti supererogatorii è l'osservanza dei giorni di digiuno (*uposatha*), che sono sei per ogni mese, l'8 e il 14 della prima quindicina, l'8 e il 14 della seconda quindicina, più il novilunio e il plenilunio. Questi 'giorni di digiuno' sono - per monaci e laici - anche giorni di penitenza e di mortificazione: mentre i monaci intensificano le loro mortificazioni, i laici interrompono le occupazioni ordinarie, si astengono dall'avvicinare le loro mogli, non hanno cura della propria persona, frequentano le chiese assistendo alle funzioni e alla lettura dei testi sacri[12]. C'è poi un'epoca dell'anno specialmente dedicata alla penitenza più rigorosa, ed è il *paryuṣaṇa*, un periodo di otto giorni (per gli Śvetāmbara) che cade nella stagione delle piogge, e precisamente a metà del nostro agosto, e che segna la fine dell'anno ecclesiastico giainico. Nei primi sette giorni i laici osservano un relativo digiuno, frequentano assiduamente i templi e visitano i monasteri; l'ottavo giorno del *paryuṣaṇa*, che è l'ul-

timo dell'anno (*saṃvatsarī*), è giorno di digiuno assoluto e di confessione generale: «ciascun fedele, sia uomo o donna, deve confessarsi al suo *guru* o direttore spirituale. La folla si accalca nelle chiese a questo scopo. La confessione ha luogo nell'oscurità, mentre i preti (*pūjārī*)[13] recitano ad alta voce delle preghiere rituali. Quando la confessione è terminata, i laici rendono omaggio ai *guru*; indi, dopo aver ascoltato la lettura dell'intero *Kalpasūtra*, si salutano chiedendosi vicendevolmente perdono delle offese, fastidi e litigi cui abbian dato luogo nel corso dell'annata»[14]. A questo scopo usano anche scrivere ai loro conoscenti lontani per chieder perdono di eventuali torti volontariamente o involontariamente fatti. Nessun peccato commesso nell'annata deve rimanere inconfessato; ogni pendenza dev'essere liquidata prima che l'anno nuovo incominci[15].

Ai laici è sovente inculcata la confessione nei testi canonici (Śvetāmbara)[16]:

«(I laici) osservano il giorno di astinenza che ricorre il 1; e l'8 (di ogni quindicina, nonchè al) novilunio (e) plenilunio, elargiscono ai monaci svincolati cibi, bevande, leccornie (e) spezie, (nonchè) vestiti, scodelle, fazzoletti* e spazzole, come pure medicamenti, sgabelli, panche, giacigli, paglia, secondo che è consentito; si purificano mercè i voti temporanei e permanenti..... in quanto se li sono imposti. Così vivendo, essi compiono in molti anni la loro carriera di laici; e siano poi sofferenti o no, rinunziano a molti cibi, saltano molti pasti, e dopo la confessione e penitenza, quando al momento stabilito muoiono con animo sereno, rinascono nei mondi divini per vivere in qualità di iddii» (*Sūyagaḍa*, II. 2, 76-77)[17].

* V. sopra a pag. 263.

Per il destino ultraterreno incombente alle 16 categorie di esseri, cioè per la loro eventuale rinascita in un mondo superiore o inferiore e per un tempo più o meno lungo a seconda della loro condotta, ha gran peso, fra l'altro, precisamente la circostanza se essi - monaci o laici - siano morti avendo fatto la confessione (*āloiyapaḍikkantā*) oppure senza essersi confessati (*anāloiyapaḍikkantā*)[18]. D'altro lato, una confessione intenzionalmente incompleta, e quindi insufficiente, avrà delle conseguenze fatali, in quanto farà prolungare indefinitamente la permanenza del peccatore nel ciclo delle rinascite[19]. Per quanto uno si adoperi a vivere secondo le regole della religione, i suoi sforzi saranno vani, se egli terrà dentro di sè un peccato non confessato[20]. Ai laici è specialmente rivolto anche il rimprovero che spesso è fatto nelle sacre scritture a chi, avendo commesso una colpa, rifiuta di riconoscerla e confessarla:

« Un disonesto, quando commette un inganno, non lo confessa nè privatamente nè pubblicamente, non se ne rimprovera nè dentro di sè nè davanti ad altri, non lo ripudia, non se ne punga, non promette di evitarlo, non accetta di farne la debita penitenza col digiuno » (*Sūyagaḍa*, II. 2, 20)[21].

Per la tendenza sistematica che è caratteristica della dottrina giainica la confessione-penitenza (*pratikramaṇa*) è concepita come uno dei sei *āvaśyaka*, o 'doveri imprescindibili' dei laici[22]. Analogamente, la confessione e la penitenza (*ālocana*, *pratikramaṇa*) figurano, come vedemmo (p. 265), fra i dieci gradi della prassi penitenziale che si chiama, con termine generico, *prāyaścitta* (*pāyaccitta*, *paccitta*), cioè 'espiazione' nel senso più comprensivo della pa-

rola[23]. Il *prāyaścitta*, a sua volta, è una delle sei forme interiori del *tapas* ossia 'ascesi'[24]. Questo *tapas* nel complesso delle sue dodici forme - sei interiori e sei esteriori - è uno dei mezzi per la estinzione del *karma*, allo stesso modo che l'osservanza dei cinque voti è uno dei mezzi per tenere il *karma* lontano dall'anima[25]. Così la confessione, attraverso la prassi penitenziale di cui essa fa parte, trova il suo posto preciso nel complicato ingranaggio della dottrina giainica, la quale culmina appunto nella totale eliminazione del *karma* come condizione necessaria e sufficiente per la salvezza, cioè per la liberazione dal ciclo delle esistenze (*nirvāṇa*).

Infatti il *karma* è concepito, nel Giainismo, come qualche cosa di materiale (*paudgala*): è una delle sei forme della materia (*pudgala*), la quale a sua volta è una delle cinque sostanze (le altre sono lo spazio, il tempo, la condizione del moto e la condizione della quiete) che costituiscono il mondo non spirituale (*ajīva*). Di fronte a questo sta il mondo spirituale (*jīva*), costituito da una moltitudine di anime immateriali. Ogni attività dell'anima ha per conseguenza una sua alterazione (deterioramento) dovuta all'afflusso (*āsrava*) e successiva assimilazione (*bandha*) di particelle di materia karmica. L'azione del *karma* dura fino alla totale estinzione di esso, facendosi sentire in una serie di esistenze successive fino a che il *karma* sia consumato: chè se ogni nuova esistenza a sua volta dà luogo all'accumulazione di nuovo *karma*, il ciclo delle rinascite (*saṃsāra*) si prolunga indefinitamente. Condizione per uscirne è che ogni azione di *karma* venga meno, e dunque che 1) il *karma* già accumulato, cioè affluito

e assimilato dall'anima, si estingua completamente, e 2) ogni afflusso ed assimilazione di *karma* nuovo sia impedito. Questa esclusione (*saṃvara*) di nuovo *karma* si ottiene appunto regolando la propria vita sull'osservanza scrupolosa dei cinque voti fondamentali, nonchè su una quantità di altre prescrizioni minori: osservanza della triplice *gupti* (disciplina relativa ad ogni attività del corpo, della parola e del pensiero), osservanza della quintuplice *samiti* (circospezione nel camminare, nel parlare, nell'elemosinare, nel prendere e deporre un oggetto, nell'evacuare), osservanza dei 10 doveri (*dharma*), concentrazione nelle 12 riflessioni (*anuprekṣā*), paziente sopportazione dei 22 tormenti (*parīṣaha*), ecc. Ad accelerare il processo di estirpazione (*nirjara*) del *karma* preesistente, che altrimenti richiederebbe un numero indefinito di esistenze, serve il *tapas*, cioè l'ascesi, nei suoi due modi sopra indicati, esterno ed interno, e dunque servono la confessione e la penitenza, che fanno parte del *tapas* (interno), come si è detto.

Attraverso lo spirito rigorosamente sistematico che informa, come si vede, tutta la dottrina giainica, applicandosi, p. es., con accentuata predilezione alla rubricazione e classificazione numerica dei concetti, è sintomatico che si possa constatare nel Giainismo la presenza di taluni elementi religiosi che gli conferiscono una particolare fisonomia arcaica. Già dietro il 'panpsichismo' giainico, cioè dietro la dottrina delle innumerevoli anime individuali indistruttibili - dottrina che è comune ad altri sistemi filosofico-religiosi dell' India, mentre è nettamente ripudiata dal Buddhismo -, par di vedere delinearsi, su uno

sfondo assai remoto, il primitivo animismo[26]. Anche la teoria dei cinque corpi (*śarīra*) di cui - secondo il Giainismo - l'anima è rivestita sembra riprodurre in termini di pensiero speculativo la credenza, largamente esemplificata presso i primitivi, in una pluralità di 'anime' o di elementi animici esistenti nello stesso individuo. Il fatto che uno di questi cinque corpi è formato di sostanza karmica (*kārmaṇaśarīra*) richiama altresì, per ovvia associazione, la concezione primitiva (Eskimesi, Californiani, Sulka, ecc.) secondo la quale il male-peccato è una specie di fluido onde rimane investita la persona del 'peccatore' (violatore di *tabu*). È l'idea stessa di *karma* secondo il Giainismo, di un *karma* che è sostanza ed è materia, che affluisce ed investe l'anima, che, assimilato dall'anima, la influenza e la modifica offuscandola, che può tuttavia essere tenuto lontano mercè l'occlusione delle possibili vie di accesso, che opera per un certo tempo e poi si estingue da sè, ma che può anche essere estirpato, eliminato e distrutto artificialmente per mezzo di pratiche opportune: questa idea è affine a quella concezione primitiva del male-peccato - da noi già incontrata presso molte popolazioni incolte, ma anche, in forma di sopravivenza, in ambienti culturalmente progrediti - secondo la quale il male-peccato ha una sua obiettiva consistenza sostanziale, ond'esso investe la persona di chi, anche involontariamente ed inconsapevolmente, l'ha prodotto, salvo poi ad essere espulso mercè una qualche operazione eliminatoria col concorso di una enunciazione evocatrice del peccato stesso. A questa ideale riduzione della nozione (giainica) del *karma* al concetto primitivo del male-pec-

cato (cfr. p. 54) non contrasta il fatto che il *karma* può avere anche - a differenza del peccato - degli effetti buoni (*karma* positivo), se l'azione generatrice di *karma* fu meritoria; infatti in questa trascendenza del *karma* sul male-peccato è ovvio riconoscere una amplificazione ed estensione di origine speculativa, - mentre è pur da tenere presente che, nello stesso Giainismo, anche il *karma* generato da un'opera buona esercita sull'anima una influenza negativa ai fini della salvezza[27], a questa giovando effettivamente soltanto la distruzione del *karma*, e quindi la rinunzia ad ogni forma di attività che non sia rivolta a questo fine.

Sintomatico sopratutto è il fatto che una idea così tipicamente primitiva (p. 54) come è quella del peccato commesso involontariamente e inconsapevolmente ricompaia nella concezione giainica del peccato, per la quale, infatti, non conta la volontà del soggetto, ma la obiettiva realtà dell'atto compiuto, - per la quale dunque, p. es., la distruzione di un essere vivente è sempre peccato, anche se essa non sia intenzionale, ed è poi addirittura inconcepibile che chi uccise la propria madre sia innocente pel solo fatto che l'uccisione sia stata involontaria[28]. D'altro lato, poichè penitenza e peccato sono intimamente connessi, è da aspettarsi che quell'arcaismo di cui abbiamo traccia nella concezione giainica del peccato si rifletta anche nella prassi penitenziale del Giainismo. Infatti, già il *tapas*, come *fervore* di pratiche ascetiche e *fuoco* interiore (cfr. il latino *tepos*), si presta ad essere ricondotto ad un vero e proprio processo fisico destinato a distruggere il *karma* (sostanza karmica) mercè l'azione del fuo-

co. Qui vengono in mente i 'i bagni di sudore' praticati specialmente dagli indigeni dell'America settentrionale entro le stufe (sweat-lodge) a scopo terapeutico e sacrale insieme[29]. Si aggiunga che la combustione è una delle operazioni in uso presso popolazioni primitive per la eliminazione del peccato (p. 128). E nell' India stessa vedico-brahmanica, il Fuoco (Agni) era un mezzo per la distruzione del peccato (p. 229), mentre nella 'festa' *Varuṇapraghāsa* esso era adibito alla distruzione (*avayaj*) di oggetti investiti di sostanza peccaminosa (p. 236). E poichè nella stessa festa *Varuṇapraghāsa* era praticata anche la confessione (p. 235), ecco che per questa via anche alla confessione giainica si schiudono orizzonti fino ad ora inesplorati e nuove prospettive di connessioni remote sopra uno sfondo di lontananza indefinita.

Come si vede, la nostra analisi del peccato, penitenza e confessione nel Giainismo, condotta dal punto di vista della storia generale delle religioni, in base a risultati acquisiti con lo studio comparativo del peccato, penitenza e confessione in altri ambienti religiosi diversissimi, viene ad aggiungere una nota di più a quell'aspetto arcaistico del Giainismo che le ricerche recenti degli specialisti, come H. Jacobi ed altri, hanno messo in luce, aprendo la via ad una particolare concezione delle origini del Giainismo e del posto che gli spetta nello svolgimento complessivo della religione nell'India[30]. Il 'fondatore' storico del Giainismo, il *Jina* Vardhamāna, detto anche *Mahāvīra* 'grande eroe', fiorì nel VI sec. a. Cr., essendo entrato nel *nirvāṇa*, secondo la datazione

- forse un po' troppo elevata - degli Śvetāmbara, nel 527 a. Cr.[31]. Ma nell' India del VI sec., nello stesso clima spirituale che vide nascere il Buddhismo, riesce quasi inesplicabile la formazione *ex novo* di un sistema religioso così impregnato di elementi arcaici com'è il Giainismo. Meglio si comprende tale formazione se si ammette la preesistenza di una tradizione - e di una scuola - già depositaria, in gran parte, di quegli elementi arcaistici che nel sistema giainico hanno un posto così cospicuo, una tradizione rispetto alla quale Vardhamāna apparirebbe dunque in funzione piuttosto di riformatore e riorganizzatore che di fondatore nel senso proprio della parola.

Se così fu veramente, se l'esistenza *ab aeterno* della religione giainica, successivamente annunziata - nell'epoca attuale del mondo - da 24 banditori o *tīrthaṃkara*, di cui Vardhamāna è l'ultimo, rappresenta, per così dire, una proiezione *in infinitum* di un dato di fatto reale, quale sarebbe appunto l'esistenza di un Giainismo *avant la lettre*; viene, in questa connessione, ad assumere un particolare rilievo la figura di Pārśva (Pāsa) o Pārśvanātha, il precursore immediato del Jina, il 23° *tīrthaṃkara*, l'unico *tīrthaṃkara* cui la tradizione assegni una cronologia non del tutto inverosimile, ponendo il suo *nirvāṇa* 250 anni prima di quello del Jina, e dunque il suo fiorire nell'VIII sec. a. Cr.[32]. E riportata all'VIII sec. riesce meglio comprensibile la formazione del Giainismo, in un tempo in cui il pensiero indiano, formato già e irrobustito alla scuola delle Upaniṣad, potè, in un primo distacco dalla tradizione, applicarsi ad elementi religiosi di carattere primitivo (animismo, ecc.) sopraviventi in ambiente

'popolare' extra-brahmanico, irrigidendosi poi su questa sua posizione arcaica a tal segno da creare, appunto nel Giainismo, un sistema destinato a rimanere estraneo agli ulteriori sviluppi del pensiero e della religione indiana, incapace di sviluppo esso stesso, condannato all'isolamento e all'immobilità per tutto il corso della sua vita millenaria[33].

La tradizione giainica presenta il Jina appunto come un riformatore della religione di Pārśva. Nato e cresciuto egli stesso in questa religione[34], Vardhamāna si sarebbe poi fatto banditore di un nuovo verbo, ma la sua predicazione, ispirata - a quanto pare - piuttosto ad un ascetismo rigoroso che ad un pensiero originale, più che alla dottrina si applicò alla regola e al costume. Nelle scritture canoniche, quando sono posti di fronte il sistema di Pārśva e il sistema del Jina, essi sogliono essere definiti e caratterizzati in funzione di differenze non già dottrinali, ma istituzionali. Così nella scena che si chiude con il passaggio in massa dei discepoli di Pārśva nella nuova comunità del Jina, dopo un solenne contraddittorio, il sistema di Pārśva è definito come 'la legge dei quattro voti' (*cāujjāma*)[35], a differenza di quello del Jina, dove i 'grandi voti' sono cinque, cioè i quattro di Pārśva, più il voto della castità:

> « Quale è la giusta, » - si chiedono i monaci perplessi - « la nostra legge o quell'altra? la nostra regola o l'altra? la nostra dottrina o l'altra? la legge insegnata dal gran saggio Parśva, che ammette soltanto quattro voti, o la legge insegnata da Vardhamāna, che ammette cinque voti? » (*Uttarajjhaya*, 23)[36].

Connessa con questa è un'altra differenza fra i due sistemi, anch'essa di carattere istituzionale e riguardante precisamente la confessione. La conver-

sione di un seguace di Pārśva alla legge del Jina, in seguito ad una delle solite discussioni, è descritta in questi termini:

« Allora Udaya, figlio di Peḍhāla, così disse al venerabile Goyama: 'Reverendo signore, io desidero in tua presenza passare dalla dottrina che prescrive quattro voti alla dottrina che prescrive i cinque grandi voti e il *paḍikkamaṇa*'. Allora il venerabile Goyama si recò con Udaya..... dal venerabile asceta Mahāvira. Udaya reverentemente girò intorno al venerabile asceta Mahāvira,..... indi così parlò: 'Reverendo signore, io desidero in tua presenza passare dalla dottrina che prescrive quattro voti alla dottrina che prescrive i cinque grandi voti e il *paḍikkamaṇa*. Così ti piaccia, o amato dagli dèi, non mi respingere'. Allora, in presenza del venerabile asceta Mahāvira, Udaya, il figlio di Peḍhāla, passò dalla dottrina che prescrive quattro voti alla dottrina che prescrive i cinque grandi voti e il *paḍikkamaṇa* » (*Sūyagaḍa*, II. 7)[37].

Se anche qui, come usualmente, *paḍikkamaṇa* è implicitamente sinonimo di 'confessione' (p. 262), ecco che il sistema del Jina resta definito, in opposizione a quello di Pārśva, precisamente come *pañcamahavvaiyaṃ sapaḍikkamaṇaṃ dhammam*, « la legge dei cinque grandi voti e della confessione ». Sarà puro caso che noi troviamo qui ancora una volta associati come elementi caratteristici e differenziali dell'opera riformatrice di Vardhamāna rispetto al vecchio 'Giainismo' precisamente quei due elementi di cui ormai conosciamo le connessioni intime e profonde (p. 51), cioè il peccato sessuale (voto di castità) e la confessione? Certo è che la confessione non fu invenzione del Jina, dal momento che essa era praticata già nel Brahmanesimo e proprio specialmente per peccati di natura sessuale (p. 253). Nè è da escludere che essa fosse già praticata anche nello stesso 'Giainismo' di Pārśva[38] in via sporadica

e per elezione spontanea dei fedeli; nel qual caso l'innovazione di Vardhamāna, in armonia col carattere complessivo dell'opera sua di organizzatore e sistematore, si sarebbe ridotta a fissare in forma obbligatoria ciò che già esisteva allo stato libero e facoltativo, - come anche, per ciò che riguarda la vita sessuale, è verosimile che la castità fosse già osservata spontaneamente nel vecchio Giainismo prima di essere definita da Vardhamāna come uno dei cinque voti fondamentali[39]. Vero è che anche a proposito della confessione è da tener presente la possibilità che intorno al nome e alla persona di Vardhamāna si sia cristallizzato ciò che forse si maturò in fasi ulteriori dello svolgimento del Giainismo, come infatti sarà dovuta a tale svolgimento la formazione di quel sistema penitenziale giainico che conosciamo dalle sacre scritture. In seno a questo sistema la confessione specifica dei peccati, cioè la confessione propriamente detta, l'*ālocanā*, sta a rappresentare - insieme con la nozione di peccato involontario - un elemento già esistente nella tradizione religiosa indiana anteriore al Giainismo, verosimilmente tramandato da epoche remote.

Verso la metà del sec. XII si formò in seno al Giainismo una comunità (*gaccha*) che abolì, a quanto pare, la pratica della confessione. Di essa c'informa uno scritto (in praerito, con un commento in sanscrito) composto da Dharmasāgara nel 1573, intitolato *Kupakṣakauśikasahasrakiraṇa* (cioè 'sole per i gufi delle eresie') o altrimenti *Pravacanaparīkṣā*[10], che tratta di 10 differenti scuole giainiche da un punto di vista critico-polemico secondo la dottrina

degli Śvetāmbara. Secondo questo testo un tale Narasiṃha, già appartenente alla scuola dei Paurṇamiyaka[11], fondò nel 1157, col concorso di una ricca laica cieca, una nuova scuola, detta degli Āṇcalika (*Aṇcala-* o *Vidhipakṣa-gaccha*), da *aṇcala* 'orlo', perchè in essa, in luogo del fazzoletto o velo per coprirsi la faccia e la bocca, era adoperato l'orlo della veste[12]; un'altra innovazione di questa scuola fu la abolizione del *pratikramaṇa*.

NOTE

[1] *Uttarajjāyā*, 29, SBE vol. 45, 158 sgg. (J. Charpentier, *Uttarādhyayanasūtra, being the first Mulasūtra of the Shvetāmbara Jains*, 2 voll., Upsala 1922). - *Pratikramaṇa-sūtra* sono spesso citati (*Uttarajjhāyā*, 26, ecc.). Cfr. il *Pañca-Pratikramaṇa*, libro di devozione molto in uso presso gli Svetāmbara (v. Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin 1925, 437).

[2] Schubring (A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*[2], 7:), *Die Jainas*, Tübingen 1927, 8.

[3] SBE vol. 45, 143 sgg.

[3a] *Causaraṇa*: Weber, Indische Studien, 16, 1883, 433 sg.

[4] Schubring, *Das Kalpasūtra, die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften*, Leipzig 1905, 54. - Per l'espulsione di un monaco o di una monaca dalla sua comunità, cfr. *Vavahāra*, 7, 2 sg. Schubring, *Die Jainas*, p. 7.

[5] *Nisīha*: Weber, Indische Studien, 16, 1883, 454.

[6] Cfr. il *pacchittasutta* nel *Mahānisīha*: Schubring, Abh. Berlin. Akad, 1918, 5, 81.

[7] Schubring, *ibid.*, 82; *Kalpasūtra*, 11 segg. Cfr. il distico:

[1] *āloyaṇa* [2] *paḍikamaṇe* [3] *misa* [4] *vivege taha* [5] *viussagge*
[6] *tava* [7] *cheya* [8] *mūla* [9] *aṇavaḷṭhayā ya* [10] *pārañcie ceva*

Avassaga-nijjukti, 19, 1 ecc. Leumann, Sitzungsber. Berlin. Akad. 1892, 1195 sg.; e *Tattvārthādhigamasūtra*, IX. 22, Jacobi ZDMG, 60, 1906, 538:

ālocanapratikramaṇatadubhayaviveka
vyutsargatapaschedaparihāropasthāpanāni.

[8] A questo punto e per ciascuno dei voti successivi al

punto corrispondente segue l'enumerazione di cinque clausole (*bhāvaṇā*), che dànno il nome (*Bhāvaṇā*) a questo capitolo della seconda parte dell'*Āyāra*.

9 SBE vol. XXII, p. 202 sg.; Schubring (Bertholet, *Religionsgesch. Lesebuch*[2], 7:), *Die Jainas*, p. 21.

10 *Uvāsagadasāo* 'i dieci (capitoli concernenti i) laici' è il titolo di uno scritto canonico del gruppo degli *Āṅga*: Hoernle, *Uvāsagadasāo*, Calcutta 1885-1888.

11 *Uvavāiya* 57: Schubring (Bertholet, *Religionsgesch. Lesebuch*[2], 7:), *Die Jainas*, Tübingen 1927, p. 22.

12 Guérinot, *La religion djaïna*, 252 sgg.

13 Nella religione giainica non sono i monaci i ministri del culto, ma altre persone scelte specialmente nella casta dei Brahmani, che possono anche - presso gli Svetāmbara - non essere giainisti: Glasenapp, *Jainismus*, 403 sg.; Guérinot, *La religion djaïna*, 294 sg.

14 Guérinot, *op. cit.*, 301 sg.

15 Glasenapp, *Jainismus*, 433 sg., 133.

16 È noto che un vero e proprio canone esiste solo presso gli Svetāmbara, il *Siddhānta* o *Āgama*, non riconosciuto dai Digambara. Il *Siddhānta* è scritto in un dialetto praerito (*ardhamāgadhī*).

17 Schubring, *Worte Mahāvīras*, Göttingen 1927, 62.

18 *Uvavāiya*, 75, 88, 100, 117, 121, 122 sg. Leumann, *Das Aupapātika Sūtra*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, VIII. 2, Leipzig 1883. Cfr. *Mahāpaccakkhāṇa*, Weber, Indische Studien, 16, 1883, 444.

19 *Mahānisīha* 6, Schubring, *Das Mahānisīha-Sutta*, Abhandlungen Berlin. Akad. 1918, n. 5, p. 22: Un tale che, nonostante gli ammonimenti di una divinità, aveva persistito nel proposito di suicidarsi, finì poi per riconoscere la propria colpa e se ne impose da sè la penitenza, ma, trascurando il precetto, morì senza confessarsi, e perciò dovrà nascere e rinascere per tutta una serie di esistenze.

20 *Mahānisīha*, 1, Schubring, *ibid.* (nota 19), p. 11.

21 Schubring, *Worte Mahāvīras* (Quellen der Religionsgeschichte, vol. 14), Göttingen-Leipzig 1927, p. 47. Cfr. *Sūyagaḍa*, I. 4, 18; I. 4, 28, *ibid.*, p. 140, 147; *Bambhaceraim*, 21, *ibid.*, p. 90.

22 *Causaraṇa*: Weber, Indische Studien, 16, 1883, 438 sg.

Uno dei sei *Mūlasutta* s'intitolava appunto *Āvassaga*: Weber, Indische Studien, 17, 1885, 50 sg. Cfr. Glasenapp, *Jainismus*, 408.

23 *Uvavāiya*, 30: E. Leumann, *Das Aupapātika Sūtra*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, VIII. 2, Leipzig 1883, p. 40.

24 *Uvavāiya*, 30: Leumann, *l. cit.*; Schubring (A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*[2], 7:), *Die Jainas*, Tübingen 1927, p. 23.

25 H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, 209, 205; cfr. Guérinot, *La religion djaïna*, 211 sgg.

26 Glasenapp, *op. cit.*, 374, 452. Cfr. L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāna*, Cambridge 1917, 67.

27 Le opere buone possono, sì, avere per effetto una rinascita in uno dei molti mondi divini, ma una tale rinascita, per quanto salutare in sè e per sè, non avvicina, anzi in un certo senso, allontana l'uscita dal ciclo delle esistenze, perchè dalla condizione di divinità non si entra direttamente nel *nirvāṇa*, bensì soltanto dalla condizione di uomo; cfr. Glasenapp, *Jainismus*, 213.

28 L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāna*, 67.

29 Cfr. Lowie, *Primitive Religion*, New York 1924, 23 sg., a proposito degli Indiani Crow.

30 H. Jacobi, *The Metaphysics and Ethics of the Jainas*, Transactions of the IIId Congress for the History of Religions, Oxford 1908, II, 59 sgg.; 'Jainism', Encyclopaedia of Religion and Ethics, VII (1914), 465 sgg.; *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn-Leipzig, 1923, 25; H. von Glasenapp, *Die Stellung des Jainismus in der indischen Religionsgeschichte*, Zeitschrift für Buddhismus, 1925, 313 sgg.; cfr. *Der Jainismus*, 1925, 18 sgg.; 138 sgg.; Sten Konow in Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*[4], II. 93 sgg.

31 In base a un dato cronologico fornito da Hemacaudra (con riferimento all'assunzione al trono di re Candragupta, nel 322-21 a. Cr.), il *nirvāṇa* del Jina sarebbe da porre nel 477-476.

32 *Jiṇacariya* (*Dasão*, 8), 168 sg. Schubring, *Die Jainas*, p. 2: la vita di Pāsa sarebbe durata 100 anni; il suo predecessore Ariṭṭhaṇemi, 22° *Tirthaṃkara*, sarebbe invece vissuto 1000 anni, circa 34000 anni prima; le cifre si fanno ancora più grosse di mano in mano che si risale la serie dei Tirthaṃkara.

33 H. Jacobi, *Ueber die Entstehung der Çvetāmbara und*

Digambara Sekten, Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft, 38, 1884, 18.

34 *Āyāra*, II. 15, 16, SBE vol. 22, p. 191; Schubring, *Die Jainas*, p. 2. - Vardhamāna è primamente concepito da Devānandā, moglie del brāhmano Usabhadatta; ma poi il suo embrione è trasferito da Hari-Negamesi, per ordine di Indra, nel seno di Tisalā, moglie del *kṣatriya* Siddhattha, che poi lo dà alla luce; una rappresentazione della scena del trasferimento in Kirfel, *Die Religion der Jaina's* (Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 12), Leipzig 1928, n.° 34. - Riscontri mitologici brahmanici: Schubring, *Worte Mahāvīras*, 20.

35 È notevole che i 4 voti sarebbero stati propri della religione giainica 'da tempo immemorabile', e precisamente dal tempo del 2° *tīrthaṃkara*: « ..... i 22 di mezzo (cioè tutti) all'infuori del primo (Risaha) e dell'ultimo (Mahāvīra) annunziano la dottrina dei quattro voti..... » *Ṭhāṇa* 4, 1, Schubring, *Die Jainas*, p. 2.

36 SBE vol. 45, 119 sg.

37 SBE vol. 45, 434.

38 Ègsa figura tra le pratiche coltivate dai genitori del Jina: « I genitori del venerabile asceta Mahāvīra erano devoti di Pārśva e seguaci degli Śramaṇa. Per molti anni essi furono seguaci degli Śramaṇa, e a vantaggio delle sei classi di esseri viventi esaminarono, biasimarono, si pentirono, si confessarono e fecero penitenza secondo i loro peccati..... » *Āyāra*, II. 15, 16, SBE vol. 22, p. 191. Ma qui potrebbe trattarsi semplicemente di una ovvia proiezione all'indietro di ciò che si praticava nel Giainismo storico.

39 O forse nel vecchio Giainismo stesso era già di precetto, essendo implicita nel quarto dei grandi voti di Parśva (« astenersi da ogni concupiscenza »), se pure non era esplicitamente contemplata con questo voto (« astenersi da ogni effusione [di sperma] »): Schubring, *Die Jainas*, p. 2, n. 2.

40 Bhandarkar, *Report for 1882-83*, Bombay 1884, 152.

41 *Pūrṇimā gaccha*, fondata nel 1102 da Candraprabha: Guérinot, *La religion djaina*, 55; von Glasenapp, *Jainismus*, 352.

42 L'innovazione avrebbe avuto occasione dal fatto che, assistendo la cieca Śrāvika Nati ad una cerimonia religiosa senza avere con sè il fazzoletto occorrente, l'officiante Narasimha le avrebbe suggerito di adoperare invece la frangia della veste.

VII.

Buddhismo.

I. INDIA.

« Uno dei più antichi, se non il più antico, di tutti i testi buddhistici »[1] è il cosidetto *pātimokkha* (sanscr. *prātimokṣa*)[2]. Esso non figura come tale fra i testi del canone *pāli*; ma certamente è più antico del canone, anzi fu esso un nucleo principale intorno a cui il canone in parte si formò. Infatti il *Vinaya-Piṭaka*, il 'canestro della disciplina', per gran parte - e più specialmente nelle due prime sezioni, che insieme vanno sotto il nome di *Sutta-Vibhanga* - si è svolto dal *pātimokkha*, prima - secondo l' Oldenberg - in forma di commento letterale e poi nell'attuale testo amplificato di carattere narrativo, nel quale il *pātimokkha* e l'antico commento restarono incorporati.

Il *pātimokkha* consiste sostanzialmente - a parte l'introduzione (*nidāna*) e la chiusa o ricapitolazione finale - in un elenco di colpe o mancanze diviso in varie sezioni in ordine di gravità decrescente: le sezioni sono 8, ma la VII contiene una serie di norme di buona creanza e l' VIII una serie di norme procedurali per la risoluzione delle vertenze.

La I sezione comprende gli articoli (*dhamma*) relativi alle colpe *pārājika*, che sono le più gravi, come quelle che consistono nella violazione dei voti monastici fondamentali, onde ad esse consegue la espulsione definitiva del monaco dalla comunità.

Tutte le altre colpe (sezioni II-VI) comportano invece una riconciliazione del colpevole con la comunità, in base ad una penitenza che varia secondo la gravità della colpa, essendo, in ogni caso, richiesta - per lo meno - la confessione del colpevole.

La II sezione comprende gli articoli relativi alle colpe *sanghādisesa*, la cui sanzione, deliberata caso per caso dalla comunità (*sangha*), consisteva in una espulsione o segregazione temporanea per un periodo (*mānatta*) della durata fissa di sei giorni (*Cullavagga*, III), eventualmente preceduto (nei casi in cui la colpa non era confessata immediatamente) da un periodo di sospensione (*parivāsa*), che durava tanti giorni per quanti il colpevole aveva tenuta nascosta la sua colpa (*Cullavagga*, II), dopo di che egli poteva essere riammesso, sempre in base a deliberazione della comunità, presa con l'intervento di almeno 20 membri. Le colpe *sanghādisesa* sono distinte in *paṭhamāpattika* e *yāvatatiyaka* a seconda che in esse si incorre immediatamente oppure soltanto dopo una triplice ammonizione.

La III sezione contempla le colpe *aniyata*, colpe di per sè 'indeterminate', o non abbastanza determinate, e però passibili di un trattamento condizionalmente diverso, che può essere l'espulsione (I) o la sospensione (II) o la semplice penitenza (V).

La IV sezione contiene i *nissaggiya-pācittiya dhamma*, relativi alle colpe *nissaggiya-pācittiya*,

che sono colpe *pācittiya* di un genere speciale, implicando la loro sanzione la confisca di un oggetto (capi di vestiario, stuoie e coperte, la scodella, ecc.), in più della semplice penitenza.

I *pācittiya dhamma* costituiscono la V sezione. Le colpe *pācittiya* sono colpe più lievi, che non hanno per chi le commette conseguenze immediate nei rapporti con la comunità, ma che possono col tempo 'maturare' tali conseguenze, ove il colpevole non se ne penta e non ne faccia la debita penitenza con confessione ed assoluzione[3].

La VI sezione contiene gli articoli relativi alle colpe *paṭidesanīya*, per le quali è richiesta semplicemente la confessione.

La VII sezione, anzi che contenere delle colpe cui corrisponde, caso per caso, una determinata sanzione, enumera una serie di norme, positive o negative, che debbono essere osservate (*sekhiya*, sscr. *śaikṣya*), ciò che costituisce una differenza formale rispetto alle altre sezioni del *pātimokkha*: si tratta di norme di buona creanza, la cui contravenzione si espia con la semplice riflessione sulla regola stessa e col proponimento di osservarla in avvenire.

L'VIII sezione è quella degli *adhikaraṇasamatha dhamma*. Qui la divergenza rispetto alle altre sezioni non è soltanto formale, ma sostanziale. Infatti questa sezione contiene delle norme procedurali da seguire nella composizione delle vertenze (cfr. *Cullavagga* IV)[4]. Una delle procedure enunciate è precisamente per 'confessione della colpa' (*paṭiṇṇā*).

Questo schema in 8 sezioni rimane costante in tutte le redazioni del *pātimokkha-prātimokṣa* secondo le varie scuole buddhistiche: segno che esso

restò fissato nella sua forma definitiva già in epoca anteriore al frazionamento scolastico del Buddhismo. Sul medesimo schema, con la sola - necessaria (p.299) - soppressione della sezione III, è pure calcato il *pātimokkha* speciale delle monache, che si formò, anch'esso, posteriormente a quello dei monaci e sul modello di questo, salvo le modificazioni e gli adattamenti indispensabili[5]. Variano invece dal *pātimokkha* dei monaci a quello delle monache, e in ambedue da scuola a scuola, oltre l'introduzione e la chiusa, il numero degli articoli di certe sezioni e l'ordine di successione in seno alla sezione rispettiva, nonchè la dicitura di singoli articoli. In complesso le divergenze fra scuola e scuola sono maggiori - com'è naturale - nel *pātimokkha* delle monache, più recente, che in quello dei monaci, più antico[6]. Nel *pātimokkha* dei monaci la sezione che presenta maggiore varietà da scuola a scuola è la VII: anzi, il numero degli articoli *sekhiya* varia anche da una redazione all'altra del *patimokkha* in seno ad una medesima scuola. È notevole che, mentre nelle altre sezioni è indicato testualmente il numero dei rispettivi articoli, quelli della VII sono indicati soltanto genericamente come 'molti', 'numerosi' (*sambahula*).

Il *pātimokkha* dei monaci del cosidetto Buddhismo meridionale (canone *pāli*), che per vari indizi risulta essere il più vicino alla forma originaria, ha 227 articoli; quello delle monache ne ha 311: J. Minayeff, *Prātimoksha-Sutra*, Pietroburgo 1869, testo e traduzione (in russo), con estratti del commento di Buddhaghoṣa; Rev. D. J. Gogerly, Journal of the R. Asiatic Society 1852, 307 sgg.; T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, I. Sacred Books of the East XIII, Oxford 1881; H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, Annales du

Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, XI, Paris 1903, 77 segg., 121 sgg.

Delle principali scuole del *hīnayāna* 'settentrionale'[7] possediamo il *prātimokṣa* sia nell'originale sanserito, sia in traduzioni cinesi o tibetane: Chung Se Kimm, Asia Major, 2. 1925, 597 sgg.; cfr. S. Lévi, Journal Asiatique, 1912, I, 103; Finot, ibid., 1913, II. 470. - Quanto alla prima traduzione cinese del *prātimokṣa*, attribuita a Chu Fa lan (Bhāraṇa o Dharmaratna), uno dei due monaci indiani che sarebbero andati in Cina al seguito dell'ambasciata inviata dall'imperatore Ming-ti, vedi Cap. IV, n. 35.

I due *prātimokṣa*, maschile e femminile, - rispettivamente di 250 e 348 articoli - della scuola dei Dharmaguptaka ci sono pervenuti nella traduzione cinese del *Vinaya* di questa scuola, il cosidetto *Caturvarga Vinaya* o 'Vinaya delle quattro divisioni'. (Si hanno due traduzioni del *Caturvarga-bhikṣu-prātimokṣa* da parte di Buddhayāśas: Bunyiu Nanjio n. 1154 e 1155; di una diede la traduzione S. Beal, Journ. of the R. Asiatic Society, 1862, 407 sgg., *A Catena of Buddhist scriptures from the Chinese*, London 1871, 206 sgg.; un frammento dell'altra traduzione, proveniente da Turfan e contenente gli articoli 41-64 della VII sezione è stato pubblicato da Chung Se Kimm, *Ein chinesisches Fragment des Prātimokṣa aus Turfan*, Asia Major, 2. 1925, 597-608. - Il *Caturvarga-bhikṣunī-prātimokṣa*, Bunyiu Nanjio n. 1156, è tradotto da L. Wieger, *Le Bouddhisme Chinois*, I, (1910), 261 sgg.). È questo *prātimokṣa* dei Dharmaguptaka che vige nella maggior parte dei conventi cinesi, avendo acquistato autorità anche presso le scuole mahāyāniche: Wieger, *Bouddhisme Chinois*, I, p. 134; Franke in Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*[4], I. 231; J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 1 sgg.; cfr. *Lung-shu Ching t'u ācēn*, IV. 8 (H. Hackmann, *Laien-Buddhismus in China*, Gotha-Stuttgart 1924, p. 121). I '250 divieti' sono menzionati nel 'Sutra dei 42 capitoli', cap. 1: H. Hackmann, Acta Orientalia, 5, 1927, p. 204; una sezione (*karmavāca*) del Dharmagupta Vinaya è già tradotta nel III sec., Bunyiu Nanjio, n. 1163, 1146.

Della scuola dei Sarvāstivādin, largamente diffusa fra l'India e la Cina, i trovamenti di Turfan ci hanno dato il *prātimokṣa-sutra* dei monaci (263 articoli) nell'originale sanserito

più un frammento appartenente ad una traduzione del *Vinaya* in tokharico: i Sarvāstivādin avevano il *Vinaya* 'in dieci sezioni', nonchè alcuni frammenti del *prātimokṣa* delle monache, pure in sanscrito. Dell'uno e dell'altro *prātimokṣa* (quello delle monache in 355 articoli) abbiamo anche la traduzione cinese: L. Finot, É. Hubert, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvastivadins, Texte sanscrit avec la traduction chinoise de Kumarajiva*, Journ. Asiatique 1913, II, 465-558; S. Lévi, *Un fragment tokharien du Vinaya des Sarvastivadins*, Journ. Asiatique, 1912, I, 101 sgg.; E. Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins* (K. Preuss. Turfan-Expeditionen: Kleinere Sanskrit-Texte, III), Leipzig 1926 (un frammento del *Bhikṣuṇī-prāt.* sanscrito anche in Finot, l. cit., 548).

Il *prātimokṣa* dei monaci della scuola dei Mula-sarvasti vadin ci è noto, oltre che attraverso il sommario in *Mahavyutpatti* 256-204 (255 articoli), nella traduzione cinese Bunyiu Nanjio, n. 1110, 1149 (245 articoli), fattane - insieme con quella del *prātimokṣa* delle monache (354 articoli) - da Yi-tsing, ossia dalla commissione di monaci da lui presieduta. (Dal *Vinaya* dei Mula-sarvāstivādin deriva buona parte della materia del *Divyavadāna*: S. Lévi, *Les éléments de formation du Divyavadana*, T'oung Pao, 1907, 105 sgg.; cfr. Przyluski, *Le nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-sarvastivadins*, Journal Asiatique, 1914, II, p. 493 sg.). Questo dei Mūla-sarvāstivadin è finora il solo *prātimokṣa-sūtra* esistente altresì in traduzione tibetana, risalente al sec. IX (W. Wassiliew, *Der Buddhismus*, St. Petersburg 1860, 96; il *Vinaya* dei Mūla-sarvastivadin è rappresentato nel Ka'gyur dalla sezione 'Dulba), tanto come *prātimokṣa* dei monaci (*Ka-'gyur, 'Dulba*, v. 1-30, 202 articoli) quanto come *pratimokṣa* delle monache (ibid., IX. 1-30, 371 articoli): E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris 1844, 300; L. Fèer, *Analyse du Kandjour* (in base a Csoma, Asiatic Researches, XX), Annales du Musée Guimet, II, Lyon 1881, 131 sgg.; W. W. Rockhill, *Le traite d'émancipation ou Pratimoksha Sutra* (delle monache) *traduit du tibétain*, Revue de l'histoire des religions, 9, 1884, 3-26, 167-201; Huth, *Die tibetische Version*, Strassburg 1891, cfr. H. Oldenberg, Zeitschrift der D. Morgenl. Gesellschaft, 52, 1898, 645 sgg. (Nel *'Dulba* stesso e altrove il numero delle colpe del *prātimokṣa* è dato nella cifra di 253).

Nel *San-ts'ang* o *Tripiṭaka* cinese, e precisamente nella sua seconda Sezione, il *Lü-ts'ang* o *Vinaya-piṭaka* - dove sono accumulati i testi disciplinari del *mahā-* e del *hīnayāna*, essendo ciascuna scuola rappresentata da una specie di 'Somma' col relativo commento, da due rituali (*karma*), pei monaci e per le monache, e dai due *prātimokṣa* (*chieh pên*), dei monaci e delle monache, nonchè da altri scritti minori (Wieger, *Bouddhisme chinois*, I. 133 sgg.; cfr. l'elenco degli scritti componenti il *Vinaya* dei Mūla-sarvāstivadin in T'oung Pao, *1907*, 108 sgg.) -, si trovano incorporati, oltre i già ricordati *prātimokṣa* dei Dharmaguptaka, Sarvāstivādin e Mūla-sarvāstivadin, anche il *prātimokṣa* dei monaci della scuola dei Kaśyapīya, i due *prātimokṣa* (251 e 380 articoli) della scuola dei Mahīśasaka (che avevano un *Vinaya* 'in cinque sezioni') e i due (218 e 290 articoli) della scuola dei Mahāsānghika: Bunyiu Nanjio, nn. 1108, 1150, 1157, 1158; Beal ap. Oldenberg, *Introduction to Vinaya Pitaka* I, XLIV sgg.; Chung Se Kimm, Asia Major 1925, 597 sgg. - Una traduzione (perduta) del *prātimokṣa* dei Mahasānghika in cinese fu fatta già nel III sec. d. Cr. dal monaco Dharmakāla (questa sarebbe, secondo il Pelliot, T'oung Pao 19, 1919-20, 344 sg., la prima traduzione cinese del *prātimokṣa* attestata in modo attendibile: cfr. sopra a p. 288): Prabodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, Paris 1927, 73 sgg.. Pervenuta, invece, ci è la traduzione del *prātimokṣa* (delle monache) dei Mahasānghika fatta al principio del V sec. da Buddhabhadra in collaborazione con Fa hien (Bunyiu Nanjio, n. 1150): Bagchi, *op. cit.*, 346, 348.

Il *palimokkha* si recitava (e si recita ancora, p. es. a Ceylan) nelle riunioni periodiche della comunità (*uposatha*), che avevano luogo di nottetempo (*Mahāvagga*, II, 20, 4), regolarmente ogni quindici giorni, al novilunio (*darśa*) e al plenilunio (*paurṇamāsa*). Le monache tenevano le loro riunioni e recitavano il loro speciale *palimokkha* negli stessi giorni, ma separatamente, previa autorizzazione di volta in volta chiesta ed ottenuta dalla comunità dei monaci (*Cullavagga*, X, 1, 1). In queste che erano

quasi le sole ricorrenze solenni della vita monastica la recitazione del *pātimokkha* era l'atto più importante: il solo che in una religione essenzialmente priva di culto come il Buddhismo tenesse luogo, in certo qual modo, di una celebrazione cultuale collettiva. All'*uposatha* dovevano partecipare tutti i monaci addetti alla comunità locale (*Mahāv.*, II. 5, 2): se essi non erano al completo, la riunione non era legale. Un monaco gravemente ammalato era trasportato sul suo giaciglio nel locale dove aveva luogo l'assemblea: se il suo stato era così grave da non consentire il trasporto, l'assemblea si trasferiva presso di lui. Ma ordinariamente un monaco impedito per malattia poteva farsi rappresentare, solo che fosse in grado di fare ad un altro monaco una dichiarazione di *pariśuddhi*, cioè di 'purità', nonchè di consenso preventivo (*chanda*) alle deliberazioni che sarebbero state prese dall'assemblea (*Mahāvagga*, II, 22-24).

Tutti i monaci intervenuti dovevano essere in istato di purità, ossia senza colpa. Secondo le sacre scritture, ad una triplice richiesta di Ānanda per addivenire alla recitazione del *pātimokkha*, il Buddha per tre volte restò sordo, adducendo finalmente il motivo che « l'assemblea non era pura », per la presenza di un monaco colpevole (*Cullavagga*, IX, 1, 1). « Non deve » - sono parole del Maestro - « ascoltare il *pātimokkha* chi ha commesso una colpa » (*Cullav.*, IX. 2, 1): al colpevole dev'essere interdetto di assistere alla cerimonia (ibid.). Il monaco che si era reso colpevole di qualche mancanza doveva farne penitenza prima della cerimonia, e innanzi tutto doveva confessarla. La confessione

non era collettiva (*Mahāv.*, II. 27, 3), bensì individuale e reciproca: tale si è mantenuta fino ad oggi nella pratica dei conventi di Ceylan, secondo la descrizione di testimoni oculari[8]. Parimenti le monache si confessavano fra di loro (*Cullav.*, X. 6). Se un monaco commetteva una colpa il giorno stesso dell'*uposatha*, era tenuto a confessarla subito, salvo a farne in seguito la debita penitenza. Se il giorno dell'*uposatha* veniva ad un monaco il dubbio di aver commesso una colpa, doveva dichiararla provvisoriamente ad un confratello, salvo a farne penitenza in seguito qualora il dubbio si fosse mutato in certezza. Questi casi non dovevano costituire impedimento a tenere l'*uposatha* e a recitare il *pātimokkha*. Analogamente, se un monaco proprio mentre si stava recitando il *pātimokkha* si ricordava o concepiva il dubbio di aver commesso una colpa, doveva limitarsi a farne dichiarazione provvisoria al suo vicino, salvo a regolare la cosa in seguito (*Mahāv.*, II. 27, 2 e 4).

Per la recitazione del *pātimokkha* si richiedeva la presenza effettiva (non per delegazione) di almeno quattro monaci. Erano esclusi tutti coloro che non erano membri dell'ordine, e cioè, oltre le monache, i novizi e i laici d'ambo i sessi. Erano del pari esclusi gli eunuchi, gli ermafroditi, i deficienti, ecc. (*Mahāv.*, II. 36). Il più anziano dei presenti (computandosi l'anzianità non dal giorno della nascita - o più precisamente, secondo il costume indiano, da quello della concezione -, ma dal giorno d'ingresso nell'ordine) aveva il diritto di recitare il *pātimokkha*, a meno che non possedesse l'istruzione e la competenza necessaria (*Mahāv.*, II. 17).

Dopo i preparativi di rito, al lume delle fiaccole, fra il silenzio dei presenti, incominciava la recitazione del *patimokkha* e seguitava, dopo l' Introduzione, per tutte le 8 Sezioni consecutivamente sino alla chiusa. In ogni sezione all'enumerazione delle colpe seguiva una triplice domanda con cui si chiedeva se i presenti fossero immuni dalle colpe contemplate nella sezione rispettiva: dal loro silenzio il presidente arguiva che tutti erano immuni, e procedeva oltre.

Ecco la traduzione[9] - alquanto abbreviata - del *pātimokkha* dei monaci secondo il testo del canone *pali*, preceduta da una descrizione[10] delle cerimonie preliminari e della confessione preventiva, quali si praticano tuttora nei conventi dell'isola di Ceylan, dove la tradizione degli Sthavira si è mantenuta fino ad oggi.

La confessione.

Dapprima i monaci si traggono in disparte a due a due, e, stando in ginocchio, l'uno di fronte all'altro, si confessano scambievolmente sottovoce i propri peccati. Terminata la confessione, essi prendono posto su delle stuoie - su cui è distesa della tela bianca - collocate in due file parallele, disponendosi alternativamente sull'una e sull'altra fila per ordine di anzianità, per modo che a capo di una fila sta il più anziano degli intervenuti, di fronte a lui a capo dell'altra fila il secondo per anzianità, il terzo nella prima fila accanto al più anziano, il quarto nella seconda accanto al secondo, e così via. Allora, mentre il più anziano resta seduto, tutti gli altri, levatisi, vengono per ordine di anzianità ad inginocchiarsi davanti a lui pronunciando ciascuno questa formula: « Con licenza. Perdonami, o signore, tutti i miei peccati, in opere, in parole o in pensieri »; e l'anziano risponde: « Io ti perdono, caro fratello; concedimi (a tua volta) il perdono ». Al che tutti rispondono: « Con licenza. Io ti perdono, signore ». Dopo di ciò il secondo per anzianità torna al proprio posto, e tutti i meno anziani di lui vengono successivamente ad inginocchiarsi davanti a lui

chiedendo e concedendo il perdono secondo le formule suddette. Poi il terzo in anzianità riprende il suo posto, e tutti i meno anziani di lui ripetono la stessa cerimonia. E così via, fino a che il meno anziano di tutti l'abbia ancora una volta ripetuta davanti al fratello immediatamente più anziano di lui. Finita la cerimonia, quando tutti hanno ripreso il proprio posto, tutti s'inginocchiano e cantano in coro un inno di lode al Buddha, al Dharma e al Sangha. Poi si rialzano.

*Preliminari dell'*uposatha.

L'anziano, oppure un suo sostituto (A), si pone in ginocchio in capo alle due file, fra l'una e l'altra, dove è posto un cuscino o un seggio più elevato. Un altro monaco appositamente designato (B) viene ad inginocchiarsi di fronte a lui. Questi due recitano il seguente formulario a domanda e risposta:

B. - Gloria al Signore, al Santo, al perfettamente Illuminato. Che la venerabile assemblea mi ascolti. Se l'assemblea acconsente, io interrogherò sulla disciplina il venerabile A.

A. - Gloria al Signore, al Santo, al perfettamente Illuminato. Che la venerabile assemblea mi ascolti. Se l'assemblea acconsente, io risponderò alle domande del venerabile B sulla disciplina.

B. - 'La scopa e delle fiaccole, dell'acqua e un sedile', queste son dette le cose necessarie per l'*uposatha*. Con licenza. La scopa.

A. - Far pulizia con la scopa.

B. - E fiaccole.

A. - Accendere delle fiaccole. Poichè il sole splende ancora*, la lampada non è necessaria.

B. - E dell'acqua. E un sedile.

A. - Oltre a un sedile**, occorre anche provvedere dell'acqua, per bere e per altri usi.

B. - Le cose necessarie per l'*uposatha*.

A. - Queste quattro cose, cioè scopare, ecc., debbono esser

* Veramente la norma è che la cerimonia abbia luogo di notte.

** Per il caso che qualcuno si senta male.

fatte prima della riunione del capitolo, e perciò si chiamano le cose necessarie per l'*uposatha*.

B. - 'Consenso e dichiarazione di purità (*chandapārisuddhi*), determinazione della stagione, computo dei monaci ed una allocuzione', queste si chiamano le condizioni dell'*uposatha*. Consenso e dichiarazione di purità.

A. - Questo caso qui non si verifica*.

B. - Determinazione della stagione.

A. - Determinare la stagione indicando quale parte delle tre stagioni - inverno, estate, stagione delle pioggie - è passata, e quale parte deve ancora passare. La nostra Legge ammette tre stagioni; nella stagione attuale, l'inverno, ci sono otto giorni di riunione; di questi uno** è passato; noi celebriamo il secondo; ne restano ancora sei.

B. - Computo dei monaci.

A. - Il numero dei monaci radunati in questa aula del capitolo è *tot*.

B. - Una allocuzione.

A. - Una allocuzione deve farsi alle monache; ma in questo momento non ci sono monache presenti; dunque l'allocuzione non ha luogo.

B. - Queste si chiamano le condizioni dell'*uposatha*.

A. - Queste cinque cose, consenso, ecc. sono richieste prima che si reciti il *patimokkha*, e per ciò si chiamano le condizioni dell'*uposatha*.

B. - 'Quando è il giorno di *uposatha*, quando c'è il numero di monaci prescritto, quando non ci sono colpe commesse collettivamente, quando nessuna persona da evitare è presente; l'assemblea può essere tenuta'. Un giorno di *uposatha*.

A. - Ci sono tre giorni di *uposatha*: il 14° o il 15°*** oppure un giorno straordinario. Oggi è**** un *uposatha* del 15° giorno.

B. - Il numero di monaci prescritto.

A. - Quando partecipano alla riunione tanti monaci quanti è prescritto, (cioè) almeno quattro, autorizzati e capaci, non scomunicati, e quando questi monaci dimorano nel medesimo

* Essendo tutti presenti.

** Per esempio.

*** Di ciascuna metà del mese.

**** Per esempio.

territorio o tutt'al più per un tratto di 2 braccia e mezzo fuori del limite fissato.

B. - Non ci sono colpe commesse collettivamente.

A. - Non c'è alcuna colpa che sia stata commessa collettivamente, p. es. il fatto di mangiare ad ora proibita, o simili.

B. - Nessuna persona vitanda è presente.

A. - Le 21 classi di persone che si debbono evitare e tenere ad una distanza di 2 braccia e mezzo* non sono presenti.

B. - L'assemblea può essere tenuta.

A. - Quando una riunione avviene con il verificarsi di questi requisiti, può essere tenuta.

Dopo aver esaurito i preparativi e le condizioni preliminari, io col permesso dei monaci riuniti che si sono confessati reciterò il *pātimokkha*.

I due monaci ingiuocchiati si alzano: B prende posto in fondo alle due file. L'anziano si colloca col suo seggio nel mezzo e incomincia

la recitazione del pātimokkha.

Introduzione (*nidāna*):

Reverenza al Benedetto, al Santo, al pienamente Illuminato

Che il Capitolo mi ascolti, o Reverendi!

Oggi è il giorno sacro, il 15° della quindicina. Se così pare al Capitolo, sia celebrato l'*uposatha* e sia recitato il *pātimokkha*. A che punto sono i preparativi necessari per la riunione della comunità? I reverendi fratelli facciano dichiarazione di purità.

Tutti volentieri prestino orecchio ed attenzione.

Chiunque ha commesso un peccato, lo dichiari. Se non si è commesso alcun peccato, si resti in silenzio.

Dal vostro silenzio o venerabili, io saprò se voi siete puri. A ciascuna domanda si dia risposta: per ciò in siffatta riunione ogni domanda è ripetuta tre volte. Se, dopo che la domanda per tre volte è stata ripetuta, qualcuno consapevolmente tralascia di dichiarare il peccato commesso, egli si rende colpevole di menzogna coscientemente profferita. O venerabili, il dire deliberatamente una menzogna è stato dichiarato dal

* Esse sono enumerate in *Mahāv.*, II, 36.

Benedetto un impedimento (alla salvezza). Per ciò ogni eventuale peccato dev'essere dichiarato dal monaco che lo ricorda e vuol esserne purgato. Perchè un peccato, una volta dichiarato, gli sarà lieve.

O venerabili, l'introduzione è recitata.

Io vi domando, o venerabili: 'Siete voi puri?'

Una seconda volta io vi domando: 'Siete voi puri?'

Per la terza volta io vi domando: 'Siete voi puri?'

I venerabili sono puri. Per ciò si tengono in silenzio. Così io intendo.

I. *pārājika.*

1. Qualunque monaco, dopo aver assunto il tenor di vita e la regola dei monaci e senza aver rinunziato ad essa dichiarando la sua incapacità*, conosca carnalmente una creatura di sesso femminile, di qualunque specie essa sia, è decaduto, non è più in comunione.

2. Qualunque monaco prenda nel villaggio o nella foresta cosa alcuna non data - ciò che si chiama furto -, a quel modo onde i re fanno arrestare il ladro e lo fanno uccidere o legare o bandire dicendo 'tu sei un ladro, tu sei uno stolto, tu sei un pazzo, tu sei un disonesto', anch'esso è decaduto, non è più in comunione.

3. Qualunque monaco coscientemente tolga la vita ad un essere umano o istighi un sicario contro un essere umano, o faccia l'elogio della morte o inciti altrui a darsi la morte, dicendo: 'O amico, che vantaggio hai tu da questa vita peccaminosa, miserabile? Morire è per te meglio che vivere': se così pensando e con siffatta intenzione con vari argomenti fa l'elogio della morte od incita altri al suicidio, anch'esso è decaduto, non è più in comunione.

4. Qualunque monaco, non possedendo le qualità straordinarie**, pretende di aver raggiunto la conoscenza superiore

* Cioè senza essersi spontaneamente dimesso, riassumendo così la qualità di laico, e diventando libero di prender moglie - salvo poi a richiedere, eventualmente, di essere riammesso nell'ordine, ciò che invece non era possibile se avesse avuto rapporti carnali prima della uscita volontaria dall'ordine.

** Proprie di un *arhant*.

dicendo 'questo io so', 'questo io comprendo'; e poi per forza o non per forza egli, sentendosi colpevole, desideria scusarsi della sua colpa dicendo: 'Fratelli, io ho preteso di sapere ciò che non sapevo, di comprendere ciò che non comprendevo'; anch'egli, a meno che non sia stato vittima di una illusione, è decaduto, non è più in comunione.

II. (*sanghādisesa*):

1. L'emissione intenzionale di sperma, salvo durante il sonno.

2. Se un monaco per depravazione con animo pervertito venga in contatto corporale con una donna, prendendole la mano o i capelli o toccandole alcuna parte del corpo.

3. Se un monaco per depravazione con animo pervertito rivolga ad una donna parole malvagie, eccitanti a passione, come sono quelle di un giovane ad una ragazza.

4. Se un monaco per depravazione con animo pervertito esalti all'orecchio di una donna il prestarsi alle sue voglie.

5. Se un monaco faccia da mezzano ad una donna per un uomo o ad un uomo per una donna, sia sposa o concubina od anche meretrice.

6. Se un monaco, mettendo insieme i materiali a forza di elemosine, faccia costruire una capanna per uso proprio e di nessun altro superando le dimensioni legittime* o scegliendo un luogo che rechi pregiudizio (ad esseri viventi), senza uno spazio aperto all'intorno, e senza condurre i monaci sul posto a dare la loro approvazione.

7. Se un monaco facendo costruire una grande abitazione per uso proprio e altrui non scelga un sito che non sia pregiudizievole e non faccia venire i monaci a dare la loro approvazione.

8. Se un monaco abbia accusato un altro di aver commesso una colpa *pārājika*, mentre poi per sua confessione o altrimenti risulti che la cosa è insussistente.

9. Se un monaco abbia accusato un altro di aver commesso una colpa *pārājika*, e poi l'accusa risulti fondata sopra una circostanza accessoria di un fatto estraneo alla questione.

10. Se un monaco vada seminando zizzania in seno ad una

* 12×7 spanne.

comunità che vive in buona armonia, ed ammonito fino a tre volte non si ravveda.

11. Se vari monaci si faceiano partigiani di quello che semina zizzania e, ammoniti fino a tre volte, non si ravvedano.

12. Se un monaco non tollera che altri monaci gli facciano delle osservazioni, anche se parlano conforme alla Legge, ed ammonito fino a tre volte non si ravveda.

13. Se un monaco mena vita scandalosa e, invitato ad andare altrove, rifiuta ed ammonito fino a tre volte non si ravvede.

III. (*aniyata*):

1. Se un monaco si isola con una donna - uomo con donna - di nascosto in luogo appartato e adatto (allo scopo), e se una laica degna di fede, avendo visto, gli imputi il fatto in base all'uno o all'altro dei tre titoli (sotto cui il fatto può cadere, cioè) *pārājika* (1), *sanghādiscsa* (2), o *pacittiya* (14, 15), quel monaco, qualora ammetta di essersi seduto in quel modo, sia trattato (a seconda della sua confessione) come per un *pārājika* o per un *sanghādiscsa* o per un *pācittiya*, oppure sia trattato in base a quello dei tre titoli sotto il quale la laica degna di fede gli avrà imputato il fatto.

2. Inoltre, anche se il luogo non sia appartato e non adatto (allo scopo), ma sia adatto per rivolgere ad una donna parole infami, se un monaco si sieda con una donna - uomo con donna - in disparte in tale luogo, ed una laica degna di fede, avendo visto, gli imputi il fatto in base all'uno o all'altro dei due titoli (sotto cui il fatto può cadere, cioè:) *sanghadiscsa* oppure *pācittiya*, quel monaco, qualora ammetta di essersi seduto in quel modo, sia trattato in base a quello dei due titoli sotto il quale la laica degna di fede gli avrà imputato il fatto.

IV. (*nissaggiya pācittiya*):

1. Se dopo l'assegnazione del corredo un monaco tiene un vestito in più dei tre capi di vestiario regolamentari) per oltre dieci giorni (p. es. avendolo ricevuto per consegnarlo ad un altro monaco).

2. Se dopo l'assegnazione un monaco abbandona i suoi ve

stiti, anche solo per una notte, a meno che sia stato autorizzato.

3. Se dopo l'assegnazione un monaco, avendo ricevuto in dono un taglio di stoffa per un vestito, non lo fa subito confezionare e, ove non sia per lui sufficiente, lo trattiene (nella speranza di provvedere a ciò che manca) per più di un mese.

4. Se un monaco fa lavare o tingere o battere il suo vestito logorato da una monaca che non sia sua parente.

5. Se il monaco riceve un vestito da una monaca che non sia sua parente, salvo che si tratti di uno scambio.

6. Se un monaco chiede un vestito ad un laico o alla moglie di un laico che non siano suoi parenti, a meno che ci sia un motivo legittimo (p. es. che il suo vestito gli sia stato rubato, ecc.).

7. Se un monaco cui un laico o la moglie di un laico offrano della stoffa per vari vestiti ne prenda più di quel che occorre per farsi il vestito esterno e l'interno.

8. Se un monaco pel quale un laico che non sia suo parente o la moglie di un laico mettano da parte una somma per fargli un vestito va prima del tempo a dare istruzioni sul modo come a lui piacerebbe che il vestito fosse fatto.

9. Lo stesso, se due laici o due mogli di laici mettono da parte una somma per comprare un vestito a un monaco.

10. Se un monaco cui sia stata destinata una somma per un corredo (somma che egli non può accettare, e che deve essere rimessa all'agente laico della comunità), presentandosi all'agente richieda questo corredo e dopo averlo per tre volte chiesto ed altre tre volte essersi presentato senza parlare, lo ottenga con ulteriori insistenze (mentre, riusciti vani i tentativi fino al sesto, dovrebbe limitarsi ad avvertire chi ha destinato la somma).

11. Se un monaco ha una coperta fatta di seta.

12. Se un monaco ha una coperta fatta di lana nera pura di pelo di capra.

13. Se un monaco si fa fare una coperta nuova che non sia per due parti di pura lana nera, per una terza parte di lana bianca e per la quarta parte di lana olivastra.

14. Se un monaco, essendosi fatto fare una coperta, se ne faccia fare una nuova (abbia ancora o non abbia più la precedente) prima che siano passati sei anni, salvo autorizzazione.

15. Se un monaco, facendosi fare un tappeto nuovo, non vi include un pezzo dell'orlo del tappeto vecchio.

16. Se un monaco, avendo per via ricevuto della lana di capra, la porta lui stesso (in mancanza di portatori) per oltre tre leghe (*yojana*).

17. Se un monaco riceve della lana di capra lavata o tinta o pettinata da una monaca che non sia sua parente.

18. Se un monaco riceve oro od argento o lo fa ricevere da altri per conto suo o lo fa tenere da altri in deposito per sè.

19. Se un monaco comechessia si occupa di affari.

20. Se un monaco comechessia partecipa a compre o vendite.

21. Se un monaco tiene una scodella di riserva per più di dieci giorni.

22. Se un monaco si procura una scodella nuova prima che la sua sia rotta in almeno cinque punti.

23. Se un monaco che, essendo ammalato, ha ricevuto dei medicinali (burro, olio, miele, e simili), li trattiene per più di sette giorni.

24. Se un monaco si procura della stoffa per i vestiti della stagione piovosa più di un mese prima, e li confeziona e comincia a portarli più di una quindicina prima della fine della stagione calda.

25. Se un monaco, dopo aver dato egli stesso un corredo di vestiario ad un altro monaco, poi, stizzitosi, glielo toglie o glielo fa togliere.

26. Se un monaco si fa dare del filo e poi lo fa tessere da tessitori per farne un corredo di vestiario.

27. Se un monaco, avendo saputo che un laico che non è suo parente oppure la moglie di un laico fa tessere della stoffa per un corredo di vestiario a lui destinato, si presenta ai tessitori a dire come egli desidera che la stoffa sia tessuta, promettendo e poi dando un compenso, sia pure minimo.

28. Se un monaco, avendo ricevuto in dono particolare un vestito dieci giorni prima del plenilunio che chiude la stagione piovosa, lo tiene oltre l'epoca della distribuzione dei vestiti.

29. Se un monaco, dimorando in luogo mal sicuro, nel periodo tra la fine della stagione piovosa e il plenilunio successivo, avendo deposto uno dei suoi vestiti in una capanna di un villaggio, ve lo lasci per più di sei notti.

30. Se un monaco faccia attribuire a sè qualche dono che era stato destinato per la comunità.

V. (*pācittiya*):

1. Menzogna intenzionale.

2. Linguaggio insolente.

3. Calunnia a danno di un monaco.

4. Se un monaco fa recitare clausola per clausola la legge da un novizio.

5. Se un monaco si corica (per dormire) per più di due o tre notti con un novizio.

6. Se un monaco si corica con una donna.

7. Se un monaco predica la dottrina per più di cinque o sei parole ad una donna senza che sia presente un uomo che abbia l'età del discernimento.

8. Se un monaco vanti presso un novizio di possedere facoltà straordinarie, anche se ciò sia vero (se non è vero, si ha la colpa *pārājika* 4).

9. Se un monaco, sapendo che un altro monaco è caduto in colpa grave, lo dice ad un novizio.

10. Se un monaco scava o fa scavare il terreno (mettendo così in pericolo la vita di qualche essere vivente).

11. Distruzione di una pianta.

12. Disturbare (i monaci riuniti in assemblea).

13. Suscitar malumore (contro un monaco) parlando(ne) con poco rispetto.

14. Se un monaco, dopo aver portato fuori una lettiera o una sedia o una stuoia o uno sgabello appartenente alla comunità, se ne va senza rimetterlo o farlo rimettere al posto.

15. Se un monaco nella residenza comune, avendo portato fuori o fatto portar fuori una lettiera, se ne va senza rimetterla o farla rimettere al posto.

16. Se un monaco nella residenza comune si corica nel posto di un altro monaco giunto prima di lui, con l'intenzione di farlo sloggiare.

17. Se un monaco, stizzito con un altro, lo caccia o lo fa cacciare dalla residenza comune.

18. Se un monaco nel piano superiore della residenza comune si siede o si corica precipitosamente sopra una sedia o sopra una lettiera con piedi mobili (potendo così rovesciare il mobile).

19. Se un monaco, facendo costruire una grande residenza in un luogo dove scarseggia la paglia, si rifà a ripatare le porte e le finestre e il tetto per più di tre volte.

20. Se un monaco inaffia o fa inaffiare l'erba o il terreno con acqua contenente esseri viventi.

21. Se un monaco predica alle monache senza essere a ciò deputato.

22. Se un monaco, pur essendo a ciò deputato, predica alle monache dopo il tramonto.

23. Se un monaco va a predicare alle monache nella loro residenza, salvo per motivo legittimo (p. es. che qualche monaca sia ammalata).

24. Se un monaco dice: 'I monaci predicano alle monache per fini interessati'.

25. Se un monaco dà un vestito ad una monaca che non è sua parente.

26. Se un monaco fa o fa fare un vestito per una monaca che non è sua parente.

27. Se un monaco, previo accordo, percorre una strada maestra in compagnia di una monaca, magari soltanto fino al villaggio, salvo per motivo legittimo (p. es. quando la strada è malsicura).

28. Se un monaco, previo accordo, sale con una monaca sulla stessa imbarcazione, sia che vada secondo corrente, sia contro corrente, salvo che si tratti di passare all'altra riva.

29. Se un monaco mangia del cibo procuratogli per intervento di una monaca, a meno che esso sia stato preventivamente a lui destinato.

30. Se un monaco si siede in compagnia di una monaca - uomo con donna - in luogo segreto.

31. Se un monaco, essendo ammalato, prende più di un pasto in un pubblico albergo.

32. Se dei monaci vanno a prendere un pasto in comitiva, salvo per legittimo motivo (in caso di malattia o essendo in viaggio o essendo a bordo, ecc.).

33. Se si mangia a turno, salvo per legittimo motivo (malattia, ecc.).

34. Se un monaco, invitato a prendere dolci e paste a volontà, ne prende più di due o tre scodelle piene.

35. Se un monaco, dopo aver mangiato, invitato a prendere

ancora del cibo, ne mangia o ne prende, sia esso duro o molle.

36. Se un monaco che ha finito di mangiare, sollecitato da un altro monaco a mangiare ancora, acconsente.

37. Se un monaco prende cibo, sia duro o molle, in tempo indebito (cioè dopo il tramonto).

38. Se un monaco mangia del cibo, sia duro o molle, messo da parte.

39. Se un monaco, senza essere ammalato, si faccia dare e consumi delle ghiottonerie, come burro, olio, miele, pesce, carne, latte, ecc.

40. Se un monaco introduca in bocca cosa alcuna che non gli sia stata data, fatta eccezione per l'acqua e l'arnese per pulire i denti.

41. Se un monaco di sua propria mano somministra del cibo, duro o molle, a religiosi di altre sètte.

42. Se un monaco, dopo avere invitato un altro ad andare con lui alla questua di un pasto, poi lo respinge.

43. Se un monaco entra a forza in una casa dove si sta mangiando e vi si siede.

44. Se un monaco si siede in segreto con una donna in luogo appartato (cfr. 30).

45. Se un monaco si siede in segreto con una donna, uomo con donna (cfr. 30).

46. Se un monaco, avendo già ricevuto un pasto in una casa, va in giro per elemosina senza avvertire un monaco presente, salvo per motivo legittimo (p. es., all'epoca della distribuzione dei vestiti).

47. Se un monaco, non essendo ammalato, accetta un invito permanente per più di quattro mesi.

48. Se un monaco va a vedere un esercito schierato in ordine di battaglia, salvo per motivo plausibile.

49. Se un monaco, avendo un motivo plausibile di recarsi presso un esercito, vi resti più di due o tre notti.

50. Se, soggiornando colà per due o tre notti, assiste allo schieramento, alla rivista delle forze, ecc.

51. Bere bevande fermentate o liquori.

52. Tentare (qualcuno) col dito.

53. Sollazzarsi stando in acqua.

54. Mancare di rispetto.

55. Se un monaco spaventa un altro monaco.

56. Se un monaco, non essendo ammalato, desidera scaldarsi, accendere o far accendere il fuoco.

57. Se un monaco si bagna ad intervalli di meno di quindici giorni, salvo le debite eccezioni (p. es. durante i due mesi e mezzo del gran caldo, quando infieriscono le febbri, oppure in caso di malattia, o quando si lavora o si è in viaggio).

58. Se un monaco, avendo ricevuto un vestito nuovo, non lo deteriora, macchiandone una parte in blen scuro oppure in nero oppure con del fango.

59. Se un monaco, avendo ceduto il suo vestito ad un altro monaco o ad una monaca o ad uno che è sotto osservazione o ad un novizio o ad una novizia, seguita tuttavia a servirsene.

60. Se un monaco nasconde o fa nascondere la scodella, il vestito, la stuoia, l'agoraio o la cintura di un altro monaco, sia pure per burla.

61. Se un monaco intenzionalmente uccide un qualsiasi essere vivente.

62. Se un monaco consapevolmente beve acqua contenente esseri viventi.

63. Se un monaco cerca di rimettere in causa una questione che egli sa essere già stata definita secondo la Regola.

64. Se un monaco occulta una colpa grave di un altro monaco della quale egli sia a cognizione.

65. Se un monaco concede l'ordinazione a persona inferiore ai 20 anni, sapendola tale (in tal caso l'ordinazione è nulla).

66. Se un monaco viaggia, previo accordo, in compagnia di una comitiva di briganti sapendola tale, sia pure soltanto fino al prossimo villaggio.

67. Se un monaco, previo accordo, viaggia in compagnia di una donna, anche solo fino al prossimo villaggio.

68. Se un monaco, interprentando la Legge nel senso che le qualità definite dal Buddha come dannose non impediscano il conseguimento di doni spirituali, anche ammonito dai fratelli fino a tre volte, persista nel suo atteggiamento.

69. Se un monaco mangia, abita o dorme in compagnia con un altro che parla come si è detto nell'articolo precedente, essendo a cognizione del suo atteggiamento.

70. Se un monaco mangia, abita o dorme in compagnia di, o in qualche modo incoraggia, un novizio che abbia lo stesso

atteggiamento come è detto nell'art. 68 e che per ciò, riuscita vana l'ammonizione, sia stato espulso.

71. Se un monaco, ammonito dai fratelli, rifiuta di sottomettersi prima di aver consultato un altro monaco.

72. Se un monaco, mentre si recita il *pātimokkha*, getta discredito sui precetti minori dicendo: 'A che servono essi, se non ad infondere perplessità e dubbio?'.

73. Se un monaco, dopo aver assistito più d'una volta alla recitazione del *pātimokkha*, pretenda di non aver mai sentito parlare di questa o quella regola.

74. Se un monaco, essendo in collera con un altro, lo percuote.

75. Se un monaco, essendo in collera con un altro, lo minaccia.

76. Se un monaco accusa un altro, senza ragione, di una colpa *sanghādisesa*.

77. Se un monaco intenzionalmente suscita degli scrupoli di coscienza in un altro monaco, sia pure momentaneamente.

78. Se un monaco sta ad ascoltare mentre altri monaci questionano o discutono.

79. Se un monaco, dopo aver dato il suo assenso a provvedimenti presi secondo la Legge, si mette poi a brontolare.

80. Se un monaco in una adunanza in cui si sta facendo un'inchiesta se ne va senza aver dato il suo assenso.

81. Se un monaco, dopo aver ceduto un vestito, si mette poi a brontolare.

82. Se un monaco devolve ad uso individuale cose che sono di proprietà della comunità.

83. Se un monaco varca la soglia della dimora di un re quando il re non se ne sia andato e la regina non si sia ritirata, senza essersi fatto annunziare.

84. Se un monaco raccoglie o fa raccogliere un gioiello, salvo nel caso che ciò avvenga in un bosco o nella residenza comune.

85. Se un monaco entra in un villaggio in ora indebita (cioè dal tramonto all'alba), senza aver avvertito un monaco (se c'è) del luogo, salvo per motivi speciali.

86. Se un monaco ha un agoraio d'osso o d'avorio o di corno (esso dev'essere spezzato).

87. Se un monaco fa fare una lettiera o una sedia con le

gambe più lunghe della misura (le gambe vanno tagliate fino alla misura giusta).

88. Se un monaco fa fare una lettiera o una sedia imbottita di cotone (l'imbottitura va strappata).

89. Se un monaco fa fare una coperta o una stuoia di dimensioni oltre la misura (la coperta e la stuoia vanno ridotte alla misura giusta).

90. Se un monaco fa fare un vestito per la rogna, che non sia di misura (il vestito va ridotto alla misura giusta).

91. Se un monaco fa fare un abito per la stagione delle piogge che superi la misura (come sopra).

92. Se un monaco fa fare un vestito delle dimensioni del vestito del Buddha od anche maggiori (come sopra).

VI. (*pāṭidesanīya*).

1. Se un monaco, essendo una monaca che non è sua parente entrata nelle case (del villaggio), di sua propria mano accetta dalle mani di lei cibo, sia duro o molle, e ne mangia e ne gode, questa è cosa che dev'essere da quel monaco confessata, dicendo: 'Io son caduto, o fratelli, in un peccato biasimevole, sconveniente, che dev'essere confessato, e lo confesso'.

2. Dei monaci invitati da dei laici stanno mangiando. Se ivi sta una monaca e dà istruzioni dicendo 'Qua della salsa! qua del riso!', quei monaci debbono sgridarla dicendo: 'Tienti in disparte, sorella, finchè i monaci abbiano mangiato'. Se a nessun monaco venga fatto di sgridare la monaca dicendo 'Tienti in disparte, o sorella', questa è cosa che dev'essere da quei monaci confessata, dicendo: 'Noi siamo caduti, o fratelli, in un peccato biasimevole, sconveniente, che deve essere confessato, e lo confessiamo'.

3. Se un monaco, senza essere stato preventivamente invitato e senza essere malato, con le proprie mani accetta cibo, sia duro o molle, in case che sono state dichiarate ligie alla Regola, e ne mangia e ne gode, questa è cosa che dev'essere da quel monaco confessata dicendo: (come sopra).

4. Se un monaco, dimorando in località pericolosa e malsicura, con le proprie mani nella sua abitazione accetta cibo, sia duro o molle, e ne mangia e ne gode, senza aver prima denunziato (la pericolosità del luogo), a meno che egli sia

malato, questa è cosa che dev'essere da quel monaco confessata dicendo: (come sopra).

VII. (*sekhiya*):

1. La sottoveste sia bene avvolta intorno al corpo.
2. Il mantello sia bene avvolto intorno al corpo.
3. Andare di casa in casa vestiti decentemente.
4. Sedersi nelle case vestiti decentemente.
5. Andare, 6. sedersi con contegno corretto.
7-8. id. id. con occhi bassi.
9-10. con le vesti non scomposte.
11-12. senza ridere rumorosamente.
13-14. facendo poco rumore.
15-16. senza agitare il corpo.
17-18. senza agitare le braccia.
19-20. senza agitare la testa.
21-22. senza tenere le braccia sui fianchi.
23-24. a capo scoperto.
25. Girare di casa in casa senza camminare sui calcagni nè in punta di piedi .
26. Sedersi senza sdraiarsi.
27. Ricevere l'elemosina facendo attenzione.
28. Ricevere l'elemosina facendo attenzione alla scodella.
29. Ricevere l'elemosina con una adeguata porzione di salsa.
30. Ricevere l'elemosina in debita misura.
31. Mangiare il cibo elemosinato nella scodella con attenzione.
32. id. facendo attenzione alla scodella.
33. id. andando direttamente di casa in casa.
34. id. con adeguata porzione di salsa.
35. id. senza schiacciare dall'alto al basso.
36. Non coprire col riso la salsa o il condimento per renderlo più gustoso.
37. Non chiedere salsa o riso per proprio uso particolare.
38. Non guardare con invidia la scodella degli altri.
39. Non fare bocconi troppo grandi.
40. Disporre il cibo in bocconi rotondi.
41. Non aprire la bocca finchè il boccone non le è giunto vicino.
42. Non introdurre in bocca tutta la mano.

43. Non parlare col cibo in bocca.
44. Non buttarsi il cibo in bocca.
45. Non morsicchiare il cibo.
46. Non rimpinzarsi di cibo le guancie.
47. Non agitare le mani qua e là mentre si mangia.
48. Non lasciar cadere i grani del riso bollito.
49. Non metter fuori la lingua.
50. Non far schioccare le labbra.
51. Non fare una specie di sibilo.
52. Non leccarsi le dita.
53. Non leccare la scodella.
54. Non leccarsi le labbra.
55. Non prendere il recipiente dell'acqua con la mano imbrattata di cibo.
56. Non gettare nel cortile la risciacquatura della scodella contenente grani di riso bollito.
57. Non predicare la dottrina a persona che tiene in mano un parasole, salvo se sia malata.
58. id. a persona che tiene in mano un bastone, salvo se sia malata.
59. id. a persona che tiene una spada.
60. id. a persona che tiene un'arma.
61. id. a persona in pantofole, salvo se sia malata.
62. id. a persona in sandali.
63. id. a persona seduta su un carretto.
64. id. a persona in letto.
65. id. a persona sdraiata.
66. id. a persona con un turbante in testa.
67. id. a persona col capo coperto.
68. Non predicare la dottrina a persona seduta (salvo se sia malata) stando seduto per terra.
69. id. a persona seduta sopra un sedile alto stando seduto sopra un sedile basso.
70. id. a persona seduta stando in piedi.
71. id. a persona che cammini avanti, camminandole dietro, salvo se sia malata.
72. id. a persona che cammini per un sentiero, stando sul margine del sentiero.
73. Non fare i propri bisogni stando ritto, salvo per malattia.

74. Non fare i propri bisogni nè sputare sull'erba in pianta.
75. Non fare i propri bisogni nè sputare nell'acqua.

VIII. (*adhikaraṇasamatha*):
1. procedura della 'presenza'.
2. procedura del 'ricordo'.
3. procedura della 'non-follia'.
4. procedura della 'confessione della colpa'.
5. procedura della 'maggioranza del capitolo'.
6. procedura dell''ostinato'.
7. procedura del 'coprire come con erba'.

Ricapitolazione.

O venerabili! Recitata è l'Introduzione, recitati sono i 4 *pārājika*, recitati sono i 13 *saṅghādisesa*, recitati sono i 2 *aniyata*, recitati sono i 30 *nissaggiya-pācittiya*, recitati sono i 92 *pācittiya*, recitati sono i 4 *pāṭidesanīya*, recitati sono i *sekhiya*, recitati sono i 7 *adhikaraṇasamatha*.

C'era un'altra occasione in cui la confessione si praticava periodicamente. Al principio della stagione delle piogge, e precisamente a cominciare dal giorno successivo al plenilunio del mese *āsālhā* (*āṣāḍha*: giugno-luglio) o del consecutivo mese *śrāvaṇa* (cfr. p. 234), e per tutti i tre mesi in cui la pioggia rendeva impossibile l'andare attorno elemosinando, i monaci si ritiravano a vita sedentaria comune (*Mahāv.*, III). Alla fine di questo periodo designato col nome di *vassa* (*varśa*) aveva luogo la cerimonia della *pavāraṇā* (*pravāraṇa*), ossia 'invitazione', in cui ciascun monaco invitava i fratelli a dichiarare se egli si fosse durante il *vassa* reso colpevole di qualche mancanza per quanto essi eventualmente avessero veduto o udito o sospettato. La formula, che era ripetuta tre volte da ciascun monaco a cominciare dal più anziano per ordine di anzianità decrescente, era questa: « Io pronuncio, o

reverendi (il più anziano diceva: 'o amici'), la mia *pavāraṇā* davanti al *sangha*, per ciò che sia stato visto o udito o sospettato; parlate, o venerabili, senza riguardo verso di me: se io vedrò (di aver commesso una colpa), ne farò penitenza » (*Mahāv.*, IV. 1, 14). La celebrazione della *pavāraṇā* richiedeva la presenza effettiva di almeno cinque monaci: un monaco assente per malattia poteva mandare per delegazione la sua dichiarazione di *pavāraṇā* (*Mahāv.*, IV. 3, 3-5). A questa cerimonia nessuno poteva partecipare se non era immune da colpa (*Mahāv.*, IV. 6): il colpevole era escluso. Il monaco colpevole doveva preventivamente confessare la sua colpa e farne penitenza. Se un monaco commetteva una mancanza il giorno stesso della *pavāraṇā*, doveva confessarla prima di assistere alla cerimonia. Se un monaco si rammentava - o concepiva il dubbio - di aver commesso una colpa il giorno stesso della *pavaraṇā*, o proprio nel mentre che si svolgeva la cerimonia, doveva farne provvisoriamente dichiarazione a un confratello, salvo a regolare la cosa in seguito (*Mahāv.*, IV. 6). Le monache erano escluse dalla *pavāraṇā* dei monaci (*Mahāv.*, IV. 14). Esse celebravano la *pavāraṇā* prima fra di loro separatamente; poi, il giorno dopo, mandavano una loro delegata ad invitare i monaci ad una seconda *pavāraṇā*: « La comunità delle monache invita la comunità dei monaci (a segnalare eventuali colpe commesse dalle monache) relativamente a cose vedute o udite o sospettate. Parlino i monaci senza riguardo. Se le monache riconosceranno la colpa, la confesseranno » (*Cullav.*, X. 19).

Fuori dell'*uposatha* e della *pavāraṇā* solo per eccezione si ha nei testi canonici qualche esempio di confessione praticata in qualche circostanza occasionale (p. es. *Mahāv.*, IX. 1, 7-9, SBE XVII. 259 sg.). Eccezionalmente si trova, anche, praticata la confessione da laici: il laico Vaddha, avendo calunniato un monaco, si pente e presentatosi al Buddha, dice: « Voglia il Beato accettare la confessione che io faccio del mio peccato nella sua peccaminosità, affinchè io possa astenermene in avvenire »; e il Buddha gli perdona invitando i monaci a rivoltare in su la scodella davanti a lui (*Cullav.*, V. 20, 1 sgg.), - ch'era un modo simbolico di significare la sua reintegrazione, come viceversa il capovolgere la scodella davanti a un laico equivaleva a rompere ogni rapporto con lui, a metterlo al bando della comunità, rifiutando ogni offerta di cibo da parte sua.

A parte questi ed altri simili casi che si presentano come dovuti ad un'ovvia estensione e generalizzazione della pratica confessionale, la confessione appare, nel Buddhismo, particolarmente connessa con la celebrazione quindicinale dell'*uposatha* e con quella annuale della *pavāraṇā*, e precisamente come una operazione preventiva e preliminare che è la condizione *sine qua non* per che un monaco resosi colpevole di qualche trascorso possa partecipare all'una o all'altra celebrazione. Questa è, infatti, la situazione prospettata nel *Mahāvagga* e nel *Cullavagga*, i due *Khandaka* costituenti la seconda parte del Vinaya, nei quali le modalità relative all'*uposatha* e alla *pavāraṇā* sono esposte particolareggia-

tamente. Ma questa situazione contiene una incongruenza. Un 'invito' come quello da cui trae nome la festa *pavaraṇā* non ha senso, se non è destinato ad essere accolto da qualcuno degli 'invitati', cioè se ad esso non segue effettivamente la segnalazione di qualche colpa comechessia imputabile all' 'invitante', con relativo processo ed eventuale riconoscimento da parte del colpevole e sua confessione e penitenza: tutto ciò nel corso della celebrazione stessa, proprio questa essendo, per così dire, la materia di essa celebrazione. L'anticipazione della confessione, onde la *pavāraṇā* viene a ridursi alla enunciazione puramente formale di un 'invito' cui nessuno risponde, non può rappresentare lo stato di cose originario.

L'incongruenza appare ancora più sensibile nel caso dell' *uposatha*. La triplice interrogazione con cui termina ciascuna sezione del *pātimokkha* non ha senso se non in rapporto con una risposta che doveva venirle da parte di chi si sentisse colpevole di qualcuna delle colpe enumerate nel testo della sezione rispettiva[11]. In tale risposta dovè consistere originariamente la confessione: confessione pubblica - davanti a tutto il capitolo adunato -, rispetto alla quale la confessione dei monaci fra loro fatta prima che incominci la recitazione del *pātimokkha* rappresenta dunque, secondo ogni verosimiglianza, uno sviluppo secondario e posteriore. Nè fa meraviglia che un tale momento sia rispecchiato nei *Khandaka* (*Mahāvagga* e *Cullavagga*), i quali furono composti in epoca posteriore alla fissazione del *pātimokkha* nella sua forma definitiva, come risulta

anche, nel rispetto formale, dall'introduzione di una terminologia nuova e diversa[12].

Questa fase più arcaica, di cui, attraverso lo stato attuale della tradizione, intravediamo l'esistenza, ci porta più vicino alle origini della confessione buddhistica.

Antibrahmanico per eccellenza, negatore dei valori religiosi tradizionali - dalla rivelazione vedica alla liturgia sacrificale -, radicalmente innovatore nello spirito, il Buddhismo conservò tuttavia i segni della sua discendenza dal gran tronco della religione indiana. Nelle antiche formule di *karma*, *nirvāṇa* e simili, ereditate dal Brahmanesimo, versò il contenuto nuovo della sua ideologia e della sua dottrina. Lo stesso fatto si produsse nell'ordine istituzionale. L'*uposatha* preesisteva - parola e cosa - al Buddhismo[13]. Già nel Brahmanesimo i giorni di novilunio (*amāvāsyā*) e di plenilunio (*paurṇámasī*) erano sacri alla religione (cfr. *Atharva-Veda*, VII. 79-80), e precisamente alla celebrazione di sacrifizi, cui il sacrificante si preparava con un periodo - magari di un solo giorno - di isolamento, di astinenza e di vigilia, passando la notte entro la capanna dove ardeva il fuoco sacrificale, e dove convenivano, invisibili, gli dèi in attesa del sacrifizio del dì seguente (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, I. 1, 1, 7). Era questo soggiorno in solitudine devota che si chiamava propriamente *upavasatha* (*uposatha*: da *vas* 'dimorare'); e poichè fra le pratiche dell'*upavasatha* in preparazione al sacrifizio il digiuno teneva il primo posto, il termine passò a significare 'digiuno, giorno di digiuno'.

Il digiuno non aveva valore agli occhi del Buddhismo, come non l'aveva il sacrificio. Tuttavia il Buddhismo non rinunziò alla santità dei giorni consacrati dalla tradizione .Così avevano fatto già precedentemente altre comunità di religiosi eterodossi, rappresentanti di quel complesso movimento di opposizione al Brahmanesimo che, se ci fosse meglio noto, ci aiuterebbe a comprendere la formazione del Buddhismo e le sue fortune. Dalle scritture stesse del Buddhismo abbiamo notizia di certi *paribbājaka* (religiosi viandanti)[14] appartenenti alle scuole eretiche dei *Titthiya*, i quali avevano costume di riunirsi due volte ogni quindicina, e precisamente l' 8° e il 14° (o 15°) giorno (*Mahāvagga*, II. 1, 1)[15]. Il Buddha invece prescrisse ai suoi discepoli di tenere le loro riunioni due volte al mese, il 14° (o 15°) giorno di ogni quindicina (*pakkha*). A che fare, se il sacrificio, e con esso la preghiera e in genere tutto il culto, era abolito? La parola del Buddha è esplicita su questo punto: « Questo sarà l'uffizio dei monaci nei giorni di *uposatha*....: io vi prescrivo, o monaci, di recitare il *patimokka* » (*Mahāv.*, II. 3, 2). Anche i Titthiya nelle loro riunioni settimanali recitavano il loro *dhamma*, cioè la loro 'Regola' (*Mahāv.*, II. 1, 1). Soppressa la festa e conservata solo la vigilia - cioè l'*uposatha* -, le devozioni della vigilia presero esse il posto dell'antica celebrazione cultuale.

Se tra queste devozioni figura - nel Buddhismo e in comunità extra-buddhistiche (pre-buddhistiche) - quasi esclusivamente la recitazione del rispettivo canone disciplinare, non sarà fuor di luogo cer-

carne la ragione nel fatto che essa, oltre a rammentare ed inculcare i doveri religiosi, oltre a ribadire periodicamente il sentimento della solidarietà tra i membri dello stesso ordine rispetto ad altre comunità religiose, aveva anche, verosimilmente, una funzione più concreta e suscettibile di svolgimenti liturgici, in quanto ad essa recitazione doveva corrispondere una confessione da parte di chi alle norme di disciplina recitate fosse venuto meno nell'intervallo fra una riunione e l'altra, secondo quanto abbiamo argomentato sopra (p. 313) a proposito del *pātimokkha*. Non è fuor di luogo questa congettura, se si tiene presente che le pratiche devote dei giorni di *uposatha* avevano, originariamente - in vista della susseguente celebrazione sacrificale -, un carattere propriamente ascetico e purificatorio, e che tale è anche, precisamente, il carattere della confessione. Già in seno allo stesso Brahmanesimo abbiamo imparato a conoscere (p. 235) una confessione che una peccatrice faceva per liberarsi dalla oppressione del peccato in vista precisamente dell'azione liturgica finale, per potervi partecipare « senza quella pena segreta nel cuore ». D'altro lato è da tener presente che la confessione fu praticata anche nel Giainismo, verosimilmente già nel primo Giainismo - quello di Pārśva (p. 277 sg.) -, vale a dire in quel mondo ricco di fermenti religiosi antichi e nuovi che fu l'ambiente, per così dire, di incubazione anche del Buddhismo.

In processo di tempo, per soddisfare alle esigenze cultuali che sempre più si fecero sentire in seno alle comunità buddhistiche, l'*uposatha* venne

accentuando il suo carattere di celebrazione liturgica. Essendo venuta meno la solennità sacrificale, quella che era stata la 'vigilia' prese il posto della 'festa': il 'giorno di digiuno' diventò il giorno della riunione solenne. Corrispondentemente e parallelamente la confessione, già praticata come preparazione spirituale alla celebrazione festiva, mantenne tale carattere preparatorio in rapporto all'*uposatha*, una volta che questo ebbe preso il posto di quella celebrazione. Ciò che in origine era verosimilmente connesso - *uposatha* e confessione - si separò: mentre la recitazione della Regola (*pātimokkha*) divenne la materia essenziale della celebrazione dell' *uposatha*, la confessione, che ne era stata elemento complementare, restò anticipata come pratica preliminare e preventiva, diventando la *conditio sine qua non* per che un monaco prevaricatore potesse partecipare all'*uposatha*. Così venne creandosi quello stato di cose (p. 313) che è rispecchiato nella seconda parte del Vinaya (*Mahāvagga* e *Cullavagga*).

La confessione dei monaci non fu, dunque, una invenzione del Buddhismo. Anche per la confessione appoggiata alla recitazione di una Regola, che sembra essere la forma tipicamente buddhistica, pare difficile escludere l' esistenza di qualche precedente extra-buddhistico (si pensi al *dhamma* recitato dai Titthiya). Ma altra è - come già accennammo (p. 314) - la scarsa originalità del Buddhismo nel rispetto formale, altro è lo spirito nuovo che il Buddhismo trasfuse nelle forme tramandate. Per questo

spirito anche la pratica della confessione restò trasfigurata, specialmente in rapporto con la concezione buddhistica del peccato.

L' idea - che si trova già nei Veda (p. 230) - del peccato come offesa fatta ad una divinità, e della sua remissione concessa dalla divinità stessa, è originariamente estranea al Buddhismo, sia per effetto del suo modo di concepire gli dèi come forme contingenti dell'essere, sia in armonia con la sua dottrina della impermanenza dell'io, e quindi della relativa irresponsabilità personale, e quindi della salvezza dipendente non tanto dal non peccare e dal distruggere le conseguenze del peccato quanto - più genericamente - dal non fare (estinzione del *karma*, estinzione del desiderio, ecc.).

Quanto all'altra concezione antico-indiana (pagina 229 sg.) del peccato come qualche cosa di obiettivo e di sostanziale, par quasi di coglierla nelle stesse scritture canoniche quando si incontra - e ciò accade più volte - una frase come questa: 'la colpa mi ha assalito', 'il peccato mi ha sopraffatto' (*Mahāvagga*, IX. 1, 9; *Cullav.*, V. 20, 5[16]; cfr. *Dhammapada*, 121 sg.)[17]. Ma che in tutti questi casi la sopravivenza sia, se mai, puramente verbale, ossia di semplici modi di dire ormai privi di quel che potè essere, eventualmente, il loro proprio senso genuino, risulta sicuramente dal fatto che proprio la concezione sostanziale-obiettiva del peccato è dal Buddhismo esplicitamente negata e nettamente respinta, e proprio in antitesi dichiarata col Brahmanesimo, in cui tale concezione, risalente all'epoca vedica, era invece tuttora viva ed attuale ai tempi buddhistici.

Specialmente quei riti di abluzione che già vedemmo praticati nella religione brahmanica per ottenere la remissione dei peccati, riti di eliminazione materiale nei quali dunque si riflette direttamente la arcaica concezione obiettiva del male-peccato, dovevano essere in pieno vigore anche ai tempi in cui il Buddhismo fioriva, perchè proprio contro di essi si scaglia l'invettiva dei testi sacri. Vale la pena di soffermarsi a cogliere l'eco di questa polemica fra le due religioni, la tradizionale e l'eterodossa.

Le due dottrine sono poste di fronte nel modo più efficace nel dialogo fra la laica - e poi monaca - Puṇṇā o Puṇṇikā ed un Brahmano, zelante esecutore dei riti 'battesimali' (*udakaśuddhika*) di immersione ed abluzione a scopo di remissione dei peccati.

« Attingitrice d'acqua, » - dice Puṇṇā richiamandosi alla sua precedente condizione di domestica - « io scendevo anche d'inverno alla corrente (un corso d'acqua affluente del Gange) per timore di essere battuta, assillata dalla paura dei rimproveri delle padrone. Ma tu, o Brahmano, che cosa temi, che sempre te ne scendi così nel fiume? Perchè esponi le tue membra tremanti al freddo pungente? » - « Tu lo sai bene, o Puṇṇika, perchè interrogare chi così annulla con retto *karma* l'effetto di un *karma* cattivo? Chi in gioventù o in età avanzata ha commesso cattive azioni, da questo *karma* si libera mercè il battesimo dell'acqua » - « Ma quale ignorante a te ignorante ha detto che il battesimo dell'acqua può valere a liberare dal cattivo *karma*? Se è così, i pesci e le testuggini e le rane e i serpenti e i coccodrilli e tutto ciò che vive nell'acqua andrà dunque direttamente in paradiso. Tutti coloro che producono cattivo *karma* - macellai di ovini e suini, cacciatori di selvaggina, ladri e assassini - non hanno che da inzaccherarsi d'acqua, e sono liberati dal *karma* cattivo! Chè se queste correnti potessero asportare il male che tu hai commesso per l'addietro, esse asporterebb-

bero anche il tuo merito, lasciandoti ignudo e spoglio. Ciò che ti fa paura, o Brahmano, e per questa paura tu vieni sempre a baguarti e a intirizzirti, evita una buona volta di commetterlo, e tieni la pelle riparata dal gelo!.... Se temi il male, se non te ne compiaci, non commettere alcun torto nè palese nè occulto. Ma se tu farai o hai fatto del male, in tal caso non scamperai dalla sciagura, anche se tu la vedi venire e fuggi via» (*Therīgāthā*, 236-248)[18].

Del pari le abluzioni o aspersioni rituali che, sempre a scopo di purificazione dal peccato, si eseguivano in certe feste celebrate periodicamente sulle rive dei fiumi, p. es. nella festa primaverile che aveva luogo ogni anno a Gāyā sul fiume Nerañjarā nella prima quindicina di marzo, sono nettamente ripudiate dal Buddhismo:

«O ben venuto per me quel giorno di primavera quando a Gāyā, alla festa del fiume, io vidi il Buddha predicare la legge suprema..... Al mattino, al meriggio e la sera tre volte al giorno io scendevo a Gāyā nell'acqua, alla festa primaverile di Gāyā, perchè 'di peccati da me commessi in altre esistenze in giorni passati qui ora in tal modo io mi lavo', così una volta credevo. Ma udii una voce che pronunciò suadenti parole, ... e sul loro senso io riflettei molto e ragionai seriamente. Ora da ogni male io sono veramente lavato, pulito dall'errore, immacolato e puro, in purità erede del Purificato, figliuolo suo, sì, vero figlio del Buddha, perocchè io mi sono tuffato nella ottuplice corrente ed ogni cosa cattiva ho deterso» (*ibid.*, 345-349)[19].

E ancora:

«Un tempo io solevo venerare e adorare il fuoco, la luna, il sole, nonchè gli iddii, recandomi sulla riva del fiume per scendere nell'acqua a compiere i riti di abluzione: sì, molteplici osservanze io mi imponevo, a metà mi radevo il capo, non mi coricavo che per terra nè rompevo il mio digiuno al termine dalla giornata» (*ibid.*, 87-88)[20].

Tutto questo ritualismo e ascetismo non aveva valore per la religione del Buddha. Come per il suo anti-ritualismo essa si opponeva alla religione brahmanica, così per il suo spirito anti-ascetico si opponeva, in generale, ai vari ordini religiosi, in particolare al Giainismo:

« Non l'andare attorno ignudo, non il portare i capelli intrecciati, non la sporcizia, non il digiuno nè il giacere sulla nuda terra, non lo sfregarsi con la polvere nè l'accosciarsi immobili, purificano il mortale che non ha vinto il desiderio » (*Dhammapada*, 141)[21].

Dal Giainismo il Buddhismo si differenzia profondamente anche nella dottrina del peccato e della liberazione dal peccato. Nel Giainismo il peccato è un modo del *karma*, il quale è, a sua volta, un modo della materia: è, in altri termini, sostanza karmica la quale dev'essere consumata e distrutta ai fini della salvezza, e l'ascesi, il *tapas*, è appunto un mezzo per distruggerla (cfr. p. 270). Vige adunque nel Giainismo, in armonia con la generale impronta arcaistica che è propria di questa religione (p. 274), l'arcaica concezione obiettiva del male-peccato: per essa avviene che un'azione (cattiva) produca il suo *karma* (cattivo) anche se fu commessa involontariamente.

Non così nel Buddhismo. Per esso ciò che conta è la volontà. L'*opus operatum* non è che il riflesso dell'atto volitivo. La medesima azione può esser titolo di merito o di demerito a seconda del motivo che la informa. Il *karma* è trasferito dal momento obiettivo dell'azione eseguita al momento subiettivo della volizione. È la volontà che regge l'azione in tutto il corso del suo farsi. È se, quando l'azione è

compiuta, la volontà l'approva e ne è soddisfatta, allora, e soltanto allora, l'azione è perfetta, e il suo *karma* 'matura'[22]. Non c'è *karma* se non c'è volontà consapevole. Non solo: ma se volontà ci fu e poi non resse, il *karma* si genera, sì, ma non matura. Il suo maturare è impedito, quando la volontà è fiaccata. E questo venir meno della volontà è il pentimento. Pentirsi è un mutarsi della volontà, un suo ritirarsi dall'azione commessa per tornare su di sè e volgersi in senso contrario, generando così un *karma* nuovo e diverso. Peccato è, pel Buddhismo, un'azione generatrice di *karma* negativo ai fini della salvezza. Pentirsi di un peccato è il prodursi di una volontà diversa - che è anche volontà di non tornare a peccare -, onde il maturare di quel *karma* è ostacolato e interrotto perchè controbilanciato e neutralizzato dal *karma* della nuova volontà sopravvenuta.

Trasportato il peccato dalla sfera obiettiva alla subiettiva, anche il processo di liberazione del peccato si fa tutto interiore.

« Da noi stessi è fatto il peccato, a noi stessi ne viene afflizione, da noi stessi si evita il male, e così ci facciamo puri: purità e impurità viene di per sè, non da un altro possiamo essere purificati » (*Dhammapada*, 165).

Di qui discende il valore della confessione nel Buddhismo. Esso valore sta in ciò, che la confessione, il riconoscimento della propria colpa e colpevolezza, è la espressione del pentimento, è il segno di quella crisi interna da cui ha principio l'annullamento delle conseguenze del peccato. L'annullamento si compie con la penitenza e con il proposito di non ricadere. « Vedi tu il tuo peccato? », chie-

deva il monaco al fratello che era venuto a dichiarargli una sua colpa. - « Lo vedo », rispondeva questi. - « Orsù, astientene per l'avvenire » (*Mahāv.*, II. 27, 1). « Perocchè, questo è il vantaggio della disciplina dell' Eccelso, che chi vede il suo peccato come peccato e ne fa la debita ammenda, diventa capace di astenersene in avvenire » (*Cullav.*, v. 20, 5). Viceversa, il non confessare la propria colpa, il tenerla nascosta, favorisce la maturazione delle sue conseguenze. « Pesante cade la pioggia » - dice una sentenza più volte ripetuta nei sacri testi - « pesante cade la pioggia su ciò che è coperto, non su ciò che è scoperto: orsù, scopri ciò che hai occultato, e la pioggia non ti toccherà » (*Theragatha*, 447; *Cullav.*, IX. 1, 4)[23].

Non evocazione magica del peccato a scopo eliminatorio, come nella concezione elementare sopravivente - sebbene trasfigurata (p. 252) - nel Brahmanesimo; non una forma, fra le altre, del *tapas* (interno), concorrente alla consumazione del *karma*, come nel Giainismo; ma espressione devota d'intima contrizione: tale è la confessione nel Buddhismo, in rapporto con la dottrina buddhistica (del *karma* e) del peccato. In questa dottrina veramente l'antica concezione elementare ed obiettiva del male-peccato fu radicalmente superata, per la prima volta nella storia religiosa dell'India.

Il massimo valore religioso della confessione sarà stato realizzato nel periodo delle origini buddhistiche, quando essa era fatta dal monaco colpevole nelle periodiche riunioni notturne della comunità,

in risposta alle triplici interrogazioni solenni intercalate nella recitazione del *pātimokkha*, alla presenza di tutti i confratelli adunati. La successiva separazione dell'atto confessionale dalla recitazione della Regola (p. 317), il suo passaggio dalla forma pubblica ad una forma auricolare e privata (p. 313), segna già un abbassamento di tono nella esperienza religiosa, in corrispondenza col prevalere dello spirito monastico e casuistico nella codificazione definitiva del *pātimokkha*. Quale a noi è pervenuto, il *pātimokkha* è, piuttosto che un elenco di veri e propri peccati, un elenco di colpe monastiche, mancamenti che, nella loro grande maggioranza, sono tali soltanto agli occhi di una comunità di monaci. Corrispondentemente, le sanzioni previste non riguardano tanto il peccato per sè stesso o il soggetto peccante quanto i rapporti del monaco peccatore con la comunità (espulsione, sospensione, ecc.). Non si tratta di assoluzione nè di perdono: questi concetti sono incompatibili con la dottrina genuina del Buddhismo.

2. CINA.

Il *mahāyâna* non fece da controaltare al *hīnayāna*: non volle essere una protesta, bensì una integrazione e un superamento. Superata fu l'antica dottrina della salvezza riservata al *bhikkhu*, unico candidato alla dignità di *arhant*, nel nuovo ideale - accessibile a tutti, monaci e laici, - del *bodhisattva*, cioè di colui che, avendo oramai raggiunto la per-

fezione, rinunziava tuttavia a diventare un Buddha, per che i suoi meriti accumulati seguitassero a ridondare a beneficio delle creature. L'idea centrale del Buddhismo originario, che faceva dell'uomo il solo artefice della propria salvezza, cedeva il posto alla nuova concezione della reversibilità del merito. Corrispondentemente la confessione, da manifestazione del pentimento interiore, diventava uno dei mezzi utili per ottenere la cancellazione del peccato. E si formava altresì una Regola mahāyānica, che non sopprimeva l'antico *pratimokṣa*, ma lo integrava con una disciplina speciale riservata ai *bodhisattva*.

I due 'veicoli' non esistevano, pare, ancora distintamente come tali, cioè con i nomi loro caratteristici, quando il Buddhismo si introdusse primamente in Cina; ma esistevano già, specie nel nord e nell'ovest dell'India, alcune correnti nuove, rappresentanti più o meno embrionali di un *mahayana* - per così dire - *avant la lettre*; e furono proprio, a quanto sembra, queste correnti che per prime penetrarono in Cina.

Ciò che avvenne in altri paesi fuori dell'India, dove il Buddhismo si diffuse dapprima in forme più o meno aberranti e solo in un secondo tempo nelle forme più genuine (Tsong-ka-pa e la 'chiesa gialla' dopo la 'chiesa rossa' nel Tibet; la 'restaurazione' hinayanica in Birmania, Siam e Cambogia dopo la prima introduzione del Buddhismo 'settentrionale'), si verificò, in un certo senso, anche per la Cina. È un fatto che tra i primi buddhisti operanti in Cina non tanto figurano dei monaci indiani quanto dei 'sogdiani' o 'parthi' o, comunque, oriundi di quelle

regioni occidentali ('Indo-Sciti') dove più facilmente il Buddhismo potè subire le influenze di religioni extra-indiane ('iraniche' ed altre)[21], influenze con le quali appunto si vorrebbe, da alcuni, spiegare la profonda trasformazione del Buddhismo in senso mahāyānico. Uno dei più antichi centri di attività buddhistica in Cina è, nella seconda metà del II sec. d. Cr., la città di Loyang, dove infatti primeggia la figura di An-ts'ing (Ngan-Ts'ing) - sopranominato An-shih-kao (Ngan-shih-kao), ossia 'il marchese' o 'il principe partho' (*An hsi*, la Persia) -, insieme con altri buddhisti di origine iranica (sogdiana), come An-Hiuan (Ngan-Hiuan), e con quel Yen Fo-t'iao che fu, se non il primo, uno dei primi monaci indigeni cinesi[25].

An-shih-kao tradusse in cinese parecchi testi buddhistici[26]: tra l'altro gli è attribuita la traduzione del celebre *Sukhāvatī-vyūha*. *Sukhavatī* è il 'paradiso' occidentale dove regna *Amitabha* (o *Amitāyus*), la 'Luce (rispettivam. la 'Vita') infinita', il Buddha eterno e supremo, la cui inesauribile misericordia a pro' delle creature si esplica per l'intermediario del Bodhisattva *Avalokiteśvara*. Una scuola buddhistica speciale fondata sulla adorazione di *Omito-fo* (Amitābha) e di *Kuan-yin* (equivalente cinese femminile di Avalokiteśvara), ed avente come principale testo canonico il (grande) *Sukhavatī-vyūha*[27], sorse in Cina per opera di Yüan-kung (Hwui Yuen) (333-416), col nome di 'scuola della terra Pura' (*ching-t'u-tsung*) o 'scuola del Loto' (*lien-tsung*), essendo la 'Terra Pura' precisamente il 'paradiso' occidentale, la *sukhāvatī*, dove gli adoratori di Amitābha, dopo la morte terrena, rinascono

- da un fiore di loto - nella condizione più favorevole al conseguimento finale del *nirvāṇa*, come candidati alla immancabile beatitudine sempiterna, non impediti dai loro eventuali peccati, perchè a cancellar questi basta l'invocazione di Amitābha fatta con cuore puro e con la formula consacrata: *namo Amito-fo* (= *namo Amitāya Buddhaya*), 'venerazione al Buddha Amitābha'. In una esposizione popolare della dottrina del *ching-t'u-tsung*, intitolata *Lung shu ching t'u wen* (sec. XII), si legge infatti: « Il Bodhisattva della grande misericordia dice: 'Fra i Buddha delle dieci direzioni del cielo e dei tre mondi Amitābha è il supremo; chi invoca il suo nome e il suo titolo d'onore, cancella tutti i suoi peccati e rinascerà poi nella Terra Pura' » (VII. 7)[28]. Nello stesso testo è inculcata la pratica della confessione in varie circostanze. Ogni giorno di buon mattino, dopo aver fatto dieci invocazioni ad Ahitābha, a Kuan-yin e all'altro Bodhisattva *Ta shi shih* (*Mahāsthānaprāpta*), si deve fare un inchino e, invocato il Bodhisattva della grande misericordia, si devono confessare i propri peccati dicendo: « Dei Buddha dei 3 mondi nelle 10 direzioni del cielo Amitābha è il primo..... In lui ora rifugiandomi io confesso e mi pento dei miei peccati relativi ai 3 dominî (cioè: i 3 peccati del corpo, i 4 della bocca, i 3 del pensiero), e mi volgo invece di tutto cuore ad ogni cosa buona » (IV. 2)[29]. Un'altra preghiera da recitarsi al mattino era questa: « Il discepolo N. N. devotamente rivolge per tutte le creature di tutti quanti i mondi la sua laude al Buddha Amitābha, confessa i suoi peccati e contrito se ne pente, fa voto (di emendarsi) e attesta la sua devozione e venera-

zione; volge con fiducia lo sguardo alla grande compassione e misericordia del Tathāgata ed agli eccelsi spiriti protettori. Che tutte quante le creature esaltino del pari il Buddha, confessino e si pentano dei loro peccati, facciano voti (di emendarsi) ed attestino la loro devozione e venerazione, e ne traggano valido aiuto ad ottenere la rinascita nel mondo della beatitudine suprema ».

È difficile riconoscere l'antico Buddhismo - religione dello sforzo interiore - in questa dottrina dove l'uomo può fare assegnamento, per salvarsi, sul soccorso misericordioso di esseri sopraumani, e dove la devozione - la *bhakti* - prende il sopravvento sopra lo studio e la conoscenza della verità (*jñāna*). D'altro lato, senza questo atteggiamento di indulgenza illimitata verso il peccatore, difficilmente - forse - il Buddhismo avrebbe potuto avere in Cina (e altrove) la fortuna che ebbe. Fatto è che lo spirito di indulgenza non è proprio soltanto della scuola della Terra Pura.

L'idea che tutti i peccati, anche i più gravi, possono essere cancellati, che non ci sono colpe irremissibili è svolta p. es. nel *Siau-chi-kwan*, opera di Chih-ché (altrimenti chiamato Chih-i, Chih-k'ai, 531-597), che fu il fondatore della scuola *T'ien-t'ai*, formazione prettamente cinese, così chiamata dalla omonima regione montuosa (il T'ien-t'ai-shan) ricca di conventi nel Cheh-kiang. Nel *Siau-chi-kwan* è prescritto l'adempimento dei 'cinque mezzi esterni', il primo dei quali è la perfetta osservanza dei precetti: rispetto a questa si distinguono coloro che prima di diventare buddhisti erano senza peccato, coloro che dopo ricevuta l'ordinazione si astennero

da peccati gravi commettendo solo colpe minori, e coloro che, essendo già ordinati, volontariamente caddero in peccato grave; ma anche questi ultimi possono riabilitarsi attenendosi alle 10 regole e attendendo scrupolosamente alle pratiche di penitenza, fino a che il 'male' risulti distrutto: una delle 10 regole consiste precisamente nel confessare senza riserva i propri peccati[30].

Il Buddhismo cinese presenta questa caratteristica - di cui anche la composizione del *san-tsang*, il *Tripiṭaka* cinese, è un sintomo eloquente -, che le sue varie scuole, diversamente da quanto accade nell'India ed anche nel Giappone, anzi che accentuare le loro differenze, tendono piuttosto ad attenuarle in un eclettismo livellatore[31]. Eclettico è appunto il già menzionato *T'ien-t'ai-tsung*. Ma la scuola che più pienamente realizzò tali tendenze sincretistiche e che, incorporandosi - in certo qual modo - le altre scuole, su tutte venne a prevalere fu il *ch'an-tsung*, la scuola del *dhyāna*, ossia della contemplazione interiore. Veramente essa era sorta - nel VI sec., per opera di Bodhidharma (cin. Ta-mō), passato dall'India in Cina intorno al 520 d. Cr. - in antitesi e quasi per reazione alle scuole preesistenti, svalutando così lo studio dei testi come le osservanze disciplinari come le pratiche di devozione - e dunque tutti i vari mezzi cui ciascuna scuola dava, per conto suo, la preferenza -, per fondare il conseguimento della salvezza unicamente su la meditazione e la concentrazione interiore (*dhyana*, pāli *jhana*). Se, partendo da questa posizione iniziale, il *ch'an-tsung* giunse poi a sovrapporsi a tutte le altre scuole del Buddhismo cinese, specialmente al tempo della dinastia Sung

(960-1127), ciò potè accadere solo in quanto esso dal canto suo gradualmente cedette e fece posto alle varie tendenze rappresentate dalle singole scuole.

La concessione più sintomatica - perchè fatta proprio su di un terreno quanto mai lontano dallo spirito del *dhyāna*, il terreno della disciplina - fu l'adozione di una Regola disciplinare che già vigeva in alcune scuole e che, una volta adottata dal *ch'an tsung*, finì poi, col prevalere di questo, per imporsi a tutto il Buddhismo cinese. Questa regola è contenuta, come parte essenziale, nel cosidetto *Brahmajālasūtra*, o 'testo della rete di Brahma', in cinese *Fan wang king*[32]. Questo testo, di cui non si conosce finora l'originale indiano (la traduzione in cinese fu fatta da Kumarajīva nei primi anni del V sec.), è per sè stesso un tipico prodotto dell'eclettismo, in quanto non solo combina le tendenze di scuole (mahāyāniche) diverse[33], ma anche fornisce - in armonia con lo spirito di tutto il *mahāyana* - la integrazione, dal punto di vista mahāyānico, di quella che era la 'Regola' propria del Buddhismo *hīnayana*, cioè del *prātimokṣa*. « Chi opera costantemente in conformità dei 250 divieti e nella sua condotta dimostra purità perfetta e cammina nei sentieri delle quattro verità, diventerà un *a-lo-han* (*arhant*) ». In queste parole del 'Sūtra dei 42 capitoli', il più antico testo buddhistico cinese (pre-'mahāyānico') a noi noto finora[34], è espresso l'ideale del 'piccolo veicolo' - e precisamente, come appare dal numero 250, secondo quella che fu la scuola dei Dharmaguptaka (p. 288) -, ideale che, come abbiamo già detto, si riassume nella formula: *arhant* diventa solo il *bhikṣu*, e il *bhikṣu* diventa solo *arhant*. Quando a que-

sto ideale limitato e ristretto il *mahāyāna* sostituì quello, accessibile anche ai laici, del *bodhisattva*, la qualità di *arhant* non fu più la méta finale, ma soltanto una tappa transitoria della carriera spirituale del perfetto buddhista idealmente prolungata fino al raggiungimento della suprema qualità di *Buddha* attraverso la qualità di *bodhisattva*. Così la comunità restò praticamente distribuita in un grado inferiore, dei *bhikṣu* (preceduto da uno stato preliminare, del noviziato), e in uno superiore, dei *bodhisattva*. Il *Brahmajalasūtra* fornisce appunto la nuova regola del grado superiore - cioè dei *bodhisattva* - aggiunta, anzi superordinata, a quella del grado inferiore, che è l'antico *prātimokṣa* dei *bhikṣu*.

La regola dei *bodisattva* si compone di 58 articoli o comandamenti, 10 maggiori e 48 minori. I primi 10, designati col termine *pratimokṣa*, sono: 1. non uccidere, 2. non rubare, 3. non commettere atti di lussuria, 4. non mentire, 5. non far commercio di bevande inebrianti, 6. non divulgare i peccati altrui, 7. non esaltare te stesso abbassando gli altri, 8. non essere avaro, 9. non nutrire risentimento e non rifiutare le scuse di alcuno, 10. non dir male dei tre gioielli (il Buddha, la Legge, la Comunità). I peccati commessi contro questi 10 *prātimokṣa* sono i più gravi: essi corrispondono ai peccati contemplati nella 1ª sezione del *prātimokṣa* hīnayānico, e, al pari di questi, rendono l'uomo *pārājika*, cioè indegno: sono, per così dire, dei peccati 'mortali', che degradano l'uomo annullando ogni suo progresso sulla via della salvezza e privandolo della qualità di buddhista: tuttavia esse non dànno luogo, come nel *hīnayana*, alla scomunica ed espulsione del colpevole, dal

momento che egli con la penitenza propria e per i meriti altrui può riabilitarsi. Gli altri 48 articoli in parte concernono colpe che sono considerate meno gravi: mancare di rispetto a parenti ed amici, bere bevande inebrianti (ciò che è meno grave, dal punto di vista mahāyānico, che il farne commercio, perchè il perdere sè stesso è meno grave che il perdere altrui), mangiar carne, mangiare aglio, trascurare di indurre i peccatori a far penitenza (magari facendo uso della forza); in parte sono delle istruzioni riguardanti la vita monastica (p. es. sull'uso del corredo) e i rapporti fra i monaci. È notevole l'accentuazione del momento volitivo e cosciente: « se un figlio del Buddha beve, consapevolmente e volontariamente, una bevanda inebriante; se consapevolmente e volontariamente mangia della carne; se consapevolmente e volontariamente mangia dell'aglio; se deliberatamente appicca il fuoco; se deliberatamente coltiva l'intenzione di violare i comandamenti..... ».

L'atto più importante della vita monastica è la celebrazione dell'*uposatha*, che rimane fissata ogni quindici giorni, al novilunio e al plenilunio. (Nel Buddhismo cinese si usò prolungare il digiuno dell'*uposatha* per un secondo giorno, come pure si inserì un altro *uposatha* secondario - di un giorno solo - a mezzo di ogni quindicina, in modo da avere sei giorni di digiuno al mese: 8, 14 e 15, 22 (23), 28 e 29 (29 e 30)[35]; ma in complesso l'*uposatha* è osservato in Cina meno scrupolosamente che in India). « Allora Buddha » - si legge nella introduzione del *Brahmajālasūtra* - disse ai Bodhisattva: 'Io stesso recito ogni quindici giorni le leggi e i comandamenti dei

Buddha, e voi, o Bodhisattva,.... del pari dovete recitarli ». È il 37° dei comandamenti minori dice: « Quanto a ciò che riguarda i giorni di *uposatha*, i *bodhisattva* che sono all' inizio della pratica della santità debbono sempre celebrarli ogni quindici giorni, leggendo i 10 comandamenti maggiori e i 48 minori. Quando ha luogo questa lettura, essa deve farsi davanti alle imagini dei Buddha e dei Bodhisattva. Quando l'*uposatha* è celebrato da una sola persona, una sola persona fa la lettura; se i presenti sono due o tre, e fino a cento e a mille, è sempre una sola persona che fa la lettura. Colui che legge sta seduto sopra un seggio elevato, coloro che ascoltano su dei seggi più bassi..... »[36].

La recitazione della regola è dunque, anche nel *mahāyana* - come nel *hīnayana* -, l' atto principale della celebrazione dell'*uposatha*. Ma la regola dei *bodhisattva* non è la sola ad essere recitata: la sua recitazione è preceduta da quella del *pratimokṣa* o regola dei *bhikṣu*. Vigendo la norma che vieta ai *bhikṣu* di assistere alla recitazione del *pratimokṣa* quando abbiano la coscienza gravata da una qualche colpa (p. 291), la recitazione è preceduta dalla confessione (*hwei kwo*). Questa ha luogo la vigilia dell'*uposatha*, e si svolge nel modo seguente.

Scopata la sala, vi si colloca, accanto alla cattedra, un tavolo con una sedia, nonchè qualche recipiente pieno d'acqua. Sulla cattedra sale un anziano che è invitato a fare da confessore; al tavolo si siede lo 'scrivano'. Si comincia con la confessione dei novizi. Il confessore invita i novizi a dichiarare una per una le loro eventuali trasgressioni - com-

messe nella quindicina - ai dieci precetti che essi sono tenuti ad osservare. Questi sono i primi cinque *prātimokṣa* (1. non uccidere, 2. non rubare, 3. non commettere atti di lussuria, 4. non mentire, 5. non bere bevande inebrianti) con l'aggiunta dei seguenti: 6. non far uso di cose profumate, 7. astenersi dal canto e dalla danza, 8. non usar sedie o letti troppo comodi, 9. non mangiare ad ore irregolari, 10. non possedere argento nè oro nè pietre preziose. Ad ogni singolo precetto enunciato il novizio deve rispondere sì o no, a seconda che egli è colpevole od innocente. Le contravenzioni ai primi quattro comandamenti dànno luogo all'espulsione; i peccati relativi agli altri sei comandamenti - ed anche quelli relativi ai primi quattro, qualora siano stati effettivamente consumati - sono puniti con la imposizione di rigorose pratiche di penitenza. Dopo di ciò i novizi sono fatti uscire, ed incomincia la confessione dei monaci. Dietro invito del confessore, coloro che nella quindicina abbiano trasgredito a qualcuno dei 250 articoli del *prātimokṣa* si fanno avanti - mentre gli altri restano indietro in silenzio -, e dopo un triplice inchino, inginocchiatisi con le mani giunte al petto, confessano i peccati commessi. Segue da parte del confessore un interrogatorio assai minuzioso che verte sulle circostanze del peccato, i motivi del peccato, ecc. Di tutto ciò prende nota lo scrivano. Finita la confessione, e dopo che tutti i monaci insieme hanno recitato una formula di contrizione, i confessi sono condotti dinanzi all'abate, al quale il confessore assistito dal segretario espone i vari casi. L'abate impone le penitenze; dopo di che i penitenti si ritirano, e non po-

tranno assistere ad alcuna lettura della Regola fino a che non abbiano espletate le rispettive penitenze.

Il giorno dopo, cioè il giorno dell'*uposatha*, i monaci (in numero di quattro almeno, senza contare gli assenti che si facciano rappresentare) si riuniscono nell'aula dell'*uposatha* - che può essere lo stesso refettorio - e, fatti uscire i novizi e le monache (di fatto l'ordine femminile in Cina ha quasi cessato di esistere), recitano il *prātimokṣa*.

Subito dopo o dopo brevissimo intervallo si riuniscono i soli monaci aventi il grado di *bodhisattva*, e procedono alla lettura del *Brahmajālasūtra* nello stesso modo usato per la lettura del *prātimokṣa*: sono esclusi, oltre i novizi, i *bhikṣu*; sono ammesse, invece, in linea di principio, le monache, perchè la regola mahāyānica, a differenza del *prātimokṣa* (p. 287), è la stessa per i membri maschili come per i membri femminili dell'ordine. È in occasione di questa lettura che i *bodhisattva* si accusano dei propri peccati; se uno tace una colpa commessa, il confratello che ne sia a conoscenza è tenuto a denunziarla.

La confessione e la penitenza dei peccati si pratica anche come atto preliminare in occasione della ordinazione[37]. In Cina[38] l'ordinazione è di tre gradi: a novizio, a *bhikṣu* e a *bodhisattva*. Gli aspiranti al noviziato, dopo che hanno dichiarato il loro distacco dal mondo (*pabbajjā*) con l'assunzione dei 5 voti fondamentali, sono convocati - di solito a un centinaio per volta - per la cerimonia della *upasampada*, che è la vera e propria introduzione nell'ordine, la quale impegna all'osservanza dei 10 precetti sopra enumerati. Essa è preceduta da un duplice

esame dei candidati: uno esterno - riguardante 'il vestiario e la scodella' -, eseguito da un ispettore; l'altro interno, fatto da un 'segretario' e consistente nella confessione. Essa ha luogo sull'imbrunire, alla luce di molte torce, al cui splendore si attribuisce la virtù di influire sulla sincerità dei candidati. La confessione verte sui 7 delitti, sui 10 vizi e sui 4 peccati capitali. Dopo averli enunciati tutti, il segretario invita i novizi a fare atto di raccoglimento mentale per riandare tutta la vita passata e a rivelare apertamente le colpe commesse. Allora i candidati sono fatti uscire e poi rientrano a due o tre per volta e si confessano: il segretario li interroga minuziosamente, chiede schiarimenti, investiga sui motivi, infine impone la penitenza (un certo numero di inchini, la recitazione di certe giaculatorie, ecc.). Un mese dopo ha luogo il pronunciamento dei voti. - Alla sola distanza di uno a due giorni segue l'ordinazione a *bhikṣu*, indi eventualmente quella a *bodhisattva*. Gli aspiranti al grado di *bhikṣu* si confessano delle eventuali trasgressioni dei 10 precetti cui sono tenuti i novizi: il segretario stabilisce le penitenze; i peccati più gravi sono riferiti all'abate. Da ultimo è conferita la dignità di *bodhisattva*: il candidato, dopo le orazioni e le cerimonie di rito, si lava e indossa abiti puliti; indi procede alla confessione dei propri peccati, giurando di volersi sempre attenere ai 58 comandamenti del *Brahmajalasūtra*. «Quando un figlio del Buddha - dice il 23° dei comandamenti minori - dopo il *nirvāṇa* di Buddha vuole assumere con buone disposizioni i comandamenti dei *bodhisattva*, deve giurare personalmente dinnanzi alle imagini dei Buddha e dei Bodhisattva

di accettare i comandamenti. Poscia deve per sette giorni confessare con contrizione i suoi peccati dinnanzi ai Buddha. Se si manifestano i segni propizi, egli è in possesso dei comandamenti; se non si manifestano, deve continuare per due volte sette giorni, per tre volte sette giorni e fino a un anno finchè ciò si verifichi »[39]. Il candidato si produce delle ustioni ponendosi dei carboni accesi sulla testa rasata; in passato si bruciava addirittura uno o più dita, o magari tutto il braccio: infatti, secondo il 16° dei comandamenti minori del *Brahmajalasūtra*, « se non si brucia il corpo, il braccio, il dito, in offerta ai Buddha....., non si è Bodhisattva »[40]. Tutti i presenti recitano una lunga litania di 300 nomi di Buddha, facendo seguire alla enunciazione di ciascun nome una genuflessione[41].

Siffatte recitazioni hanno, in generale, una parte cospicua nelle pratiche penitenziali. La semplice ripetizione del nome del Buddha *Śakyamuni* diffonde una luce che dissipa il 'male', cioè il peccato. La recitazione di certe formule (*dhāraṇī*) che si crede siano state pronunciate una volta da certi *Bodhisattva*, fa sì che la luce che ne emana sia riflessa sul mondo delle creature. La medesima efficacia è attribuita alla lettura di testi relativi a questi speciali Bodhisattva o a degli speciali Buddha di penitenza, in numero variabile (trentacinque, cinquantatre)[42]. Di qui è facile il passaggio all'idea che nomi, formule e testi recitati abbiano efficacia per sè stessi. Anche Amitābha, teoricamente, era invocato perchè inducesse nel fedele una contrizione tale da annullare il *karma* delle sue azioni peccaminose[43], ma in pratica fu supplicato per ottenere direttamente e im-

mediatamente la liberazione dalla colpa. Una volta ammessa la possibilità, anzi l'efficacia incomparabile, del soccorso divino per la cancellazione dei peccati da cui dipendeva la salvazione, la formula *namo Amito-fo*, che, pronunciata, valeva ad ottenere quel soccorso e quindi quella cancellazione, facilmente divenne essa la condizione sufficiente per la salvezza stessa. La contrizione passò in seconda linea. Non fa meraviglia che anche la confessione cessasse di essere l'espressione del pentimento interiore, quale era stata nel Buddhismo originario (p. 322), per diventare un mezzo atto a procurare la liberazione immediata dal peccato.

3. TIBET.

Nell'India stessa lo svolgimento del Buddhismo in senso mahāyānico e la progressiva reazione dell'antica religione indiana, ch'era destinata ad avere da ultimo il sopravvento, favorirono un riflusso di elementi magici (Tantrismo) in seno al Buddhismo - come anche in seno al Brahmanesimo -, tra i quali ebbe parte non piccola la magia della parola (*mantra, dhāraṇī*). Nei paesi stranieri in cui il Buddhismo fu importato questa involuzione si accentuò ancora di più pel concorso di fattori religiosi indigeni, e diè poi luogo ad un processo di vero e proprio imbarbarimento là dove, per le condizioni generali della civiltà più arretrate, anche la religione, cui il Buddhismo veniva a sovrapporsi, si trovava ad un livello inferiore. Questo processo ebbe la sua ripercussione anche nella prassi penitenziale e confessio-

nale. Così nel Giappone e, molto più, nel Tibet si ebbe la ripetizione meccanica - mercè la rotazione delle cosidette 'ruote' (nel Tibet 'mulini') da preghiera - delle formule di liberazione dai peccati. (Quanto alla curiosa confessione dei Yamabushi, in cui elementi di origine buddhistica si combinarono, a quanto pare, con elementi shintoistici primitivi, v. sopra a p. 189 sg.).

Il Tibet fornisce un esempio anche più caratteristico di sovrapposizione del Buddhismo ad una civiltà e religione di tipo barbarico, con tutte le conseguenze relative, anche per ciò che riguarda la penitenza e la confessione dei peccati. In un primo tempo la religione 'pagana' indigena del Tibet reagì fortemente sul Buddhismo importato, alterandolo in modo radicale. Ne venne fuori il Buddhismo della 'chiesa rossa' (*žva-dmar* 'berretti rossi'), che durò sino all'avvento di Tsong-ka-pa (1356-1418), il fondatore della 'scuola della virtù' (*dge-lugs-pa*) e della 'chiesa gialla' (*žva-ser* 'berretti gialli'), che si propose di restaurare il Buddhismo nella sua forma genuina. È in questo Buddhismo riformato che si osservano, molto più che nella 'chiesa rossa', le norme del *Vinaya* in genere[14], e quindi anche la celebrazione dell' *uposatha* (quattro volte al mese, più spesso ridotte a tre: l' 8, il 15 e il 30), con relativa recitazione del *prātimokṣa* (*so-sor-thar-pai-mdo*)[15] e confessione pubblica delle colpe (*gso-sbyong*), sebbene generalmente prevalga tra i monaci l'uso di confessarsi a quattr'occhi: uso che, a prima vista e in rapporto con l'assai probabile derivazione cristiana di altri elementi del culto lamaistico, potrebbe far credere ad una sua eventuale

derivazione dalla confessione auricolare cattolica, mentre - e il caso è tipico per far vedere quanto l'analogia puramente formale possa esser fallace, ove manchi la conoscenza dello svolgimento genetico, - mentre non v'ha dubbio che esso discenda da un costume già invalso nel Buddhismo indiano dei primi secoli, come già esponemmo più sopra (p. 202)[16].

Se non che, come in progresso di tempo anche la 'chiesa gialla' dovè, in generale, fare delle concessioni al Buddhismo meno puro della 'chiesa rossa', così anche la espiazione, purificazione e confessione dei peccati, quale fu ed è praticata nel Lamaismo, accolse degli elementi estranei al pensiero non meno che al rituale buddhistico originario.

Tra le cerimonie praticate nel Buddhismo tibetano per fare penitenza dei peccati la più rigorosa è quella designata col nome di *snyung-gne* o *snyung-par gnas-pa*, cioè 'astinenza prolungata', caratterizzata dall'osservanza di un digiuno (p. 130) quasi assoluto per un periodo di quattro giorni (l'ultimo giorno bisogna astenersi perfino dal mandar giù la saliva): il secondo giorno è dedicato ad una confessione accompagnata dalla lettura del 'cerimoniale dell'astinenza prolungata' e di altri testi, specialmente in lode del *bodhisattva* Padmapani (Avalokiteśvara)[47]. Anche i laici (pei quali nel Lamaismo, come nel Buddhismo in genere, la confessione è un'opera meritoria facoltativa), sono ammessi a praticare il *nyung-ne*, solo che si presentino al convento ben lavati e con abiti puliti, oltre che con una bottiglia d'acqua (per le abluzioni), una tazza ed un rosario. Ma di solito i laici rifuggono da queste pratiche lunghe e penose; e gli stessi *lama* so-

gliono celebrare il *nyung-ne* non più di due volte all'anno.

Molto più frequentemente, e di solito anche ad ogni celebrazione di *uposatha* (*gso-sbyong*), come pure nelle altre ricorrenze e feste religiose, si esegue una cerimonia più semplice, il cosidetto *bkrus-gsol* ('abluzione', pronunzia *tuisol*). In un vaso (*bum-pa*) si pone dell'acqua mista con zafferano, zucchero, essenze profumate, grani di riso, sulla quale il sacerdote officiante pronuncia una lunga preghiera di consacrazione; si versa più volte di quest'acqua sopra il coperchio del vaso stesso oppure sopra un apposito specchio metallico (*me-long*) disposto in modo da riflettere l'imagine del Buddha collocata sopra l'altare; indi l'acqua è raccolta in un altro recipiente (*bum-pa*), e se ne versano alcune gocce sulla mano di ciascun monaco presente, e ciascuno le inghiottisce, toccandosi poi con la mano umida la testa, la fronte e il petto[48]. Anche qui è l'imagine riflessa del Buddha che, quasi per misteriosa irradiazione, conferisce all'acqua la virtù di cancellare i peccati. Resta a vedere se il Buddhismo non si sia appropriato, in questo come in altri casi, una pratica primitiva di eliminazione materiale dei peccati per mezzo dell'acqua.

Parallelamente, forse, non è da escludere che la primitiva magia della parola sopraviva nella recitazione di testi e formule speciali largamente praticata nel Tibet a scopo di liberazione dai peccati. Nei conventi tibetani è facile trovare qualche copia di un libriccino intitolato *sDig-bshags*, cioè 'Confessione dei peccati', la cui lettura da parte dei novizi,

anche se fatta semplicemente a scopo di esercitazione scolastica, ha la virtù di purgare dai peccati[49].

In quasi tutti i libri di devozione si trova altresì riprodotta la 'Preghiera ai 35 Buddha di confessione dei peccati' (*ltung-bshags*)[50]. Altre volte i 'Buddha di confessione', fra i quali Śākya-muni (*Śakya thub-pa*) occupa il posto centrale, sono, invece, in numero di 51, p. es. nella 'Preghiera' pubblicata da E. Schlagintweit[51]. Essa è tradotta dal sanscrito e porta il titolo di 'Confessione di tutti i peccati, dottrina del tesoro nascosto', nonchè quello - efficacemente allusivo alla efficacia eliminatoria del testo stesso - di 'Rasoio d'oro per la penitenza dei peccati'. Era scritta su due fogli avvolti intorno all'asse interna di un piccolo 'mulino da preghiera' riproducente la forma di un *mc'od-rten* (cioè di uno *stūpa*): girando il mulino, si ottenevano gli stessi effetti come ripetendo indefinitamente la preghiera. Dopo una breve invocazione collettiva:

« Io adoro i Tathāgata dei 3 periodi dimoranti nei 10 quartieri del mondo, vincitori dei nemici, i purissimi e perfettissimi Buddha; adoro questi esseri illustri ciascuno singolarmente e tutti insieme, e a loro offro e confesso i miei peccati.»,

incomincia la litania dei 51 Buddha, ciascuno dei quali è invocato per nome. Il Buddha Śākyamuni è invocato così:

« Adoro altresì il Buddha *Śakya thub-pa* (tibetano per *Śākyamuni*), che è nato trenta milioni di volte; il suo nome pronunziato una volta sola libererà da tutti i peccati commessi in esistenze anteriori ».

Per taluni Buddha è stabilita una corrispondenza fra l'invocazione di ciascuno di essi e un dato pec-

cato cui l'invocazione di quel tal Buddha vale a cancellare:

« Adoro il Buddha *Mar-me-mdzad* (Dīpankara), che è nato 18.000 volte: il suo nome una sola volta pronunziato libererà dai peccati commessi con l'appropriarsi i beni degli uomini più vili. - Adoro il Buddha *Rab-tu-'bar-ba*, che è nato 16.000 volte: la enunciazione del suo nome, fatta magari una volta sola, assolve e purifica da tutti i peccati commessi contro i genitori e i maestri. - Adoro il Buddha s*Kar-rgyal*, che è nato 10.003.000 volte. Il suo nome pronunziato una sola volta purificherà da tutti i peccati commessi con l'appropriarsi le ricchezze sacre. - Adoro il Buddha *Sā-la'i-rgyal-pa*, che è nato 18.000 volte. Il suo nome, pronunziato una volta sola, purificherà da tutti i peccati di ladrocinio, brigantaggio e simili. - Adoro il Buddha *Padma-'phags-pa*, che è nato 15.000 volte. Pronunziando una volta il suo nome, si è assolti dai peccati commessi col possesso o con la brama delle ricchezze appartenenti ai *corten* (luoghi sacri)..... »

Di altri Buddha il nome una sola volta pronunziato 'cancella i peccati che sarebbero causa di una nuova esistenza', oppure 'i peccati commessi in una intera esistenza con l'appropriarsi i beni del clero', oppure 'i peccati che produrrebbero tormenti nell'inferno m*Nar-med*', oppure 'il peccato di spergiuro e tutti i peccati commessi per mala intenzione, concupiscenza, impostura e simili', ecc.

Segue una sintesi eloquente:

« Questo testo ha il potere di vincere, bruciare, distruggere l'inferno. Esso sarà un conforto per gli esseri viventi in quel periodo di angoscia e di miseria (segue la descrizione apocalittica di una delle epoche - *kalpa* - di distruzione), quando nei luoghi destinati ai simboli del Buddha, dei suoi precetti e della sua misericordia, gli uomini lavoreranno le stoffe di lana e di cotone, tagliandole e foggiandole in vestiti; quando ivi prenderanno i loro pasti, e faranno compra e vendita delle merci; quando i dge-slong (*bhikṣu*) spargeranno la rovina

nei luoghi abitati; quando gli astrologi faranno delle invocazioni per ottenere la fortuna; quando i *bon-po* (sacerdoti della religione pagana pre-buddhistica) intenderanno le formule segrete (*dhāraṇī*); quando i d*gebshi* (*upāsaka*) saranno generali di truppe; quando i dotti e poveri (cioè i religiosi) abiteranno nei conventi delle donne e li governeranno; quando i nobili si divertiranno con le loro nuore; quando gli uomini divoreranno i cibi destinati in offerta ai defunti; quando i *Lama* superiori mangeranno le vivande preparate per le offerte; quando gli uomini si suicideranno; quando crescerà sulla terra il numero delle cattive azioni; quando il canto sacro (*om mani padme hom*) sarà cantato in ritornello; quando i vitelli della razza *dzo* devasteranno i campi; quando gli uomini brameranno i beni altrui; quando i santi viaggeranno e trafficheranno; quando si froderà nei pesi e nelle misure; quando i Cinesi faranno commercio di fanciulli (tibetani); quando sotto le porte dei templi si opereranno dei falsi miracoli (sortilegi); quando gli uomini mangeranno e berranno senza darsi altro pensiero che dell'esistenza attuale; quando non si faranno più elargizioni; quando verrà un tempo in cui le usanze antiche saranno cambiate; quando gli uomini saranno in balia delle rovine della guerra e del nemico; quando il gelo, la grandine e la siccità diffonderanno la carestia; quando gli uomini e gli (altri) esseri animali avranno a soffrire di mali trattamenti: allora, in quel periodo di angoscia e di miseria, questo testo sarà una consolazione per tutti i peccati che saranno stati accumulati nell'intervallo: tutti gli uomini lo leggeranno, e mercè sua tutti i peccati saranno distrutti.....».

4. TURKESTAN.

Fra i numerosi residui di antiche scritture religiose riesumati in questi ultimi decenni nella regione di Turfan sono due testi cospicui che interessano la storia della confessione buddhistica (e forse, a quanto pare, non soltanto buddhistica). Re-

datti in antico turco (uigurico), essi sono fra i documenti più importanti della penetrazione del Buddhismo fra le popolazioni dell'Asia centrale. Si tratta di due formulari di confessione che due pie seguaci della religione del Buddha, la laica Uträt e la laica Qutlugh - quest'ultima in società con la propria figlia Qudat e il proprio figlio Türmis -, hanno fatto copiare, rispettivamente dal copista Tökülti e dal copista Sïnandu Salï, a scopo meritorio, con l'intenzione dichiarata che il merito di questa buona azione torni a vantaggio proprio e di altre persone, sia vive che defunte, a tutti procurando, mercè la cancellazione dei peccati, immunità dalle malattie in questa vita e buone condizioni di esistenza (umana o divina) nelle rinascite future, in vista della salvezza suprema (liberazione definitiva dal *saṃsara*, cioè dal ciclo delle rinascite)[52].

La cancellazione dei peccati è ottenuta mercè la confessione; e a scopo appunto di confessione (*kṣanti*) dovevano essere recitati i nostri formulari. I quali, se pure nella forma casuistica in cui sono redatti ricordano in certo qual modo l'antico *prātimokṣa* (anche il *prātimokṣa*, infatti, era una specie di formulario, da quando aveva rinunziato a provocare la confessione immediata dei peccatori: p. 313), sono peraltro concepiti in uno spirito completamente diverso. Destinati all'uso dei laici, essi rappresentano un momento in cui la confessione, anzi che essere una pratica quasi esclusivamente monastica, era ormai diventata di uso pressochè generale. Questa generalizzazione della confessione nel mondo laico si sarà prodotta specialmente sul terreno del *mahāyāna*. E fra le scritture mahāyāniche

sarà da ricercare il prototipo dei formulari di confessione uigurici, del quale infatti possiamo farci un'idea in base ai vari *kṣama-* (o *kṣanti-)sūtra* (*Triskandhaka*, ecc.) pervenutici in traduzione cinese[53]. Nè sarà fuori di luogo notare che qualche riscontro testuale - p. es. l'accenno alla frode nei pesi e misure - esiste altresì fra i formulari uigurici e la surriferita (p. 344) preghiera tibetana ai 'Buddha di penitenza'.

Fondata sulla recitazione di questi formulari, la confessione buddhistica dei laici fu qualche cosa di essenzialmente diverso da quella dei monaci. Non colpe monastiche, ma veri peccati sono quelli registrati nei nostri formulari: peccati come solevano commetterne i laici. D'altro lato, i due documenti di Uträt e di Qutlugh, confrontati l'uno con l'altro, risultano essere due varianti di un unico e medesimo schema. Questo schema nella sua parte sostanziale - a parte dunque gli eventuali adattamenti alle circostanze ed esigenze dei singoli committenti - conteneva un elenco virtualmente completo di peccati, in cui ciascun fedele avrà dunque trovato anche il suo, ma insieme col suo molti altri da lui non commessi. Alla enunciazione del peccato reale (in ciò consiste propriamente la confessione) subentra qui la enunciazione di una serie di peccati possibili. E la preoccupazione totalitaria giunge fino a contemplare anche i peccati che possano essere stati commessi inconsapevolmente: « se io » - dice il formulario di Qutlugh - « qualche cosa consapevolmente non ho fatto, se qualche cosa (di male) ho fatto senza saperlo e senza capire, ora me ne pento ». Tutto ciò procede da uno spirito che è molto

lontano da quello del Buddhismo genuino per cui la confessione era stata l' espressione del pentimento interiore (p. 323). Qui la confessione del peccato come atto di vita religiosa personale lascia il posto alla recitazione di un elenco bell' e fatto, ossia di una formola eguale per tutti, tardivo ritorno ad un tipo di religiosità 'primitiva' (cfr. l'elenco dei peccati recitato in morte di un Badaga: p. 242) che il Buddhismo aveva già superato molti secoli prima. I formulari di Uträt e di Qutlugh sono documenti di quel processo involutivo della confessione buddhistica, che, promosso prima da una più vasta immissione di correnti religiose popolari nel gran fiume del *mahayāna*, fu poi naturalmente accelerato negli ambienti culturalmente arretrati in cui il Buddhismo mahāyānico si diffuse fuori dell'India.

Ecco una traduzione del formulario della laica Uträt secondo il rendimento di F. W. Müller, *Uigurica* II, Abhandl. Berlin. Akad. 1910, 76 sgg.:

Confessione dei peccati della laica Uträt.

(Se io.....)[1] saccheggiando, rubando e spezzando, aprendo la porta, strappandone la catena..... sono penetrata nella camera del tesoro e mi sono avvicinata al tesoro, (e) sciogliendone i legami, prendendo le cose date in offerta, dinanzi portando il carico, di dietro sollevando il carico, avanzando senza parlare, strisciando fuori senza far rumore, io ho ad altri troncato con gli averi la vita, per avvantaggiare la mia persona; se ho mancato verso i domestici; se con la lingua ho pronunziato una parola falsa e menzognera; se sono stata presuntuosa, se mi son lasciata spuntare in cuore pensieri d'invidia contro la felicità altrui, se ho covato ira e malanimo; se ho coltivato una falsa opinione, se ho spezzato e distrutto questi dieci *karmapatha*, se ho eseguito le dieci azioni cattive, di tutto ciò io voglio ora pentirmi, (tutto ciò) riconoscere e umil-

mente confessare. Dal peccato e dalla colpa possa io liberarmi! Confessione (*kšānti*) sia!

[12]Ancora, se io, Utrāt, in ciascuna esistenza anteriore, e qualunque mancanza io abbia commesso nell'esistenza attuale, col corpo operando, con la lingua parlando, con la mente pensando, e (comunque) per errore od ira o ignoranza o invidia o superbia o dubbio e per le altre perverse passioni io abbia peccato e mancato contro il Buddha (*burchan*), la Dottrina (*nom*) e la pia Comunità, se ho peccato e mancato contro mia madre e mio padre e i miei maestri (cfr. la preghiera tibetana ai 'Buddha di penitenza' p. 343), se nella mia vita mi sono posto contro il (mio) Signore, se l'ho offeso e contradetto, (se) con la mia persona creature umili ho disprezzato, creature degne di onore e di considerazione ho trattato da indegne e di nessun conto, ora di tutte quante le male azioni commesse ed accumulate voglio pentirmi, tutte riconoscerle ed umilmente confessarle. Confessione (*kšānti*) sia!

[21]Ancora, se io, Utrāt, passando dalla (mia) prima esistenza fino alla presente, nel tempio (*vrchar*: *vihāra*) e nel chiostro (*sangram*: *sanghārāma*), nel..... e nel....., in (questi) luoghi puri e santi, con cuore acceso di passione ed animo inverecondo ho commesso ciò che non è lecito, se ho preso cose di proprietà del tempio e del chiostro, se ho fatto lavorare senza dare il debito compenso e mercede, oppure se in occasione di compra e vendita con peso e bilancia, con piede e misura (cfr. la preghiera tibetana: p. 344), con moggio e staio, con astuzia ed inganno, pulendo e lavando, poco ho dato e molto ho preso; od anche nel piantare un podere o una vigna od un campo le creature viventi nell'acqua ho gettato all'asciutto cagionandone la morte, e le creature viventi sulla terra asciutta ho gettato nell'acqua cagionandone la morte; se io ad altri ho troncato la vita avvantaggiando me stessa, od anche, essendo a capo di un esercito, indossai la corazza ed uccisi il nemico e con affilata spada lo trucidai, e tesi l'arco e feci scoccare la freccia togliendo così altri di vita; se io ho ingannati il figlio e la figlia di poveri innocenti, se ho cagionato la separazione di persone che si amano, se ho ridotto in schiavitù persone nobili, miti, di buon cuore, se disprezzandole le ho tormentate ed afflitte; o se ho tradito il paese e la legge, e mi sono immischiata nei torbidi dello stato, ed ho nutrito

opinioni false ed erronee contro persone autorevoli, se ho creato la scissione nel regno e nella città, se sono andato di città in città, di tribù in tribù, di paese in paese come spione e malfattore, ed ho commesso ed accumulato queste varie forme del peccato di perturbazione ed (altre) miserabili azioni cattive: di tutte quante io voglio ora pentirmi e tutte confessarle.

»9 Del bene, io non ne ho fatto; del male io ne ho fatto. Ora io, Utrat, voglio oggi, in questo fausto giorno, delle cattive azioni da me commesse pentirmi e confessarle. Perchè i principi dell'inferno non prostrino la mia mente e il mio cuore, e la vampa delle fiamme infernali non mi investa ed anch'io non cada nelle regioni del fuoco, ora mi pento e confesso. Il padre mio Buddha io guardo, la predicazione della dottrina io ascolto, e alla schiera dei fedeli mi inchino. È adesso che bisogna pentirsi. Dopo precipitata nelle sedi fiammeggianti e infocate dell'inferno *Avici*, se io poi mille (volte) mi pentissi e dieci mila (volte) mi umiliassi, che gioverebbe? Perciò ora io mi pento e confesso. Secondo la dottrina di tutti i Buddha (*burchan*) delle tre epoche, numerosi come i grani di sabbia nella corrente del Gange, secondo la dottrina del venerando Piṇḍola-bharadvāja e dei sedici Arhant Mahā-śrāvaka e al cospetto del Bodhisattva Maitreya dimorante nel paradiso di Tuṣita e dei 400 eccelsi Bodhisattva Bhadrakalpika, io voglio umiliarmi a pro' di tutte le creature viventi nelle cinque forme di esistenza. Dal peccato (*tsui*) e dalla colpa (*yazuq*) possa io liberarmi. Confessione (*kšänti*) sia!

»8 Se dopo aver fatto questa confessione (*kšänti*) la mia azione non dovesse essere completamente annullata, ma un residuo ancora sussistesse, io voglio piamente perseverare nella devozione; se un giorno l'onnisapiente Maitreya, il Buddha dio degli dèi (*ingri ingrisi burchan*) in questo mondo e (in questa) regione si degnerà di apparire, possa io, perseverando in questa devozione, confessare allora le mie male azioni ed essere liberato da questa pena del *saṃsara*. Fine del testo di confessione in un foglio. Viva il Buddha (*namo Bud*)! viva il *Dharma*! viva il *Saṅgha*! Possa io, Tokulti (il copista), essere senza peccato!

Nel mese benedetto, in un giorno opportuno, nella prescelta epoca propizia, in un momento fausto, nel fortunato

anno (ciclico) dell''ariete', nel terzo mese, nel 23° giorno, io, la laica Uträt, con animo saldo puro credente nei tre gioielli, mi sono ricordata dei Buddha, ad essi ho pensato, ed ho compreso e riconosciuto che questo nostro corpo (?) merita di essere distrutto, e (solo) un merito guadagnato dura; e poichè possesso indistruttibile, non annientabile non c'è all'infuori della buona azione meritoria, perciò io ho con tutta reverenza fatto copiare questo prezioso testo di confessione (*kšänti nom*) che purga tutte le male azioni. Di questa buona azione meritoria io voglio rispettosamente far partecipi in primo luogo le donne e gli uomini dimoranti lassù nel cielo e quaggiù sulla terra, i buoni spiriti e iddii che si cibano della Legge, e fra i primi Tavghan-chan (?), Kümsä, Chanin, Mischan-Chan, Tchaisi-wang-Beg e gli altri divini (personaggi). Per la virtù di questa buona azione meritoria possa la loro divina forza e virtù, la loro schiera *parivāra* aumentare e ingrandire, possano essi proteggere, difendere e conservare da un lato la legge e la dottrina (?), dall'altro lo stato e la tribù. Inoltre io desidero che questa buona azione meritoria vada a profitto di Tschitung-Sali, di Aitmïsch, di Taghai-Tonga-Sangun. Per virtù di questa buona azione meritoria possano essi presentemente andare immuni da malattia e in futuro essere salvati dalle pene del *saṃsāra*! Inoltre io voglio che questa buona opera meritoria vada a profitto della maestà del defunto Qonïm Du-Fapschi-Sali-Beg, trapassato all'esistenza intermedia, di Il-Ongurt-Qarčuqü, di Qutlugh-Uzük, di mio padre Bai Apa-Tschangschï, di mia madre Kösät. Per virtù di questa buona azione meritoria possano essi rinascere nella forma umana, e se, per avere partecipato ad azioni cattive, essi dovrebbero rinascere in regioni miserevoli, (possano) esserne liberati e rinascere nel mondo superiore degli dèi, nel regno dei Buddha. *Sādhu*! *sādhu*! evviva! due *sādhu*! un evviva!

NOTE

[1] T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, SBE XIII, p. IX. Cfr. T. W. Rhys Davids, 'Pātimokkha' ERE, IX, 675.

[2] Cfr. *Dhammapada*, 185.

[3] Cfr. E. Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig 1926, 116.

[4] Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II. 121, n. 1.

[5] « Il faut remarquer que certaines règles ont acquis de l'importance, que leur violation est devenue plus grave en passant du Bhikshu Prātimoksha dans celui des Bikshunis. Ainsi les trois premières sanghādisesa dharmā des Bhikshus sont devenus des pārājika ou cas d'excommunication dans le Prātimoksha des Bhikshunis[6], ... etc. » : W. W. Rockhill, Revue de l'Histoire des Religions, 9, 1884, p. 6.

[6] Oldenberg, ZDMG, 52, 1898, 645 sgg.; cfr. Waldschmidt, *op. cit.*, 187.

[7] Sui rapporti fra le varie scuole, cfr. Max Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927.

[8] Cfr. Gogerly, Journal of the R. Asiatic Society, 1862, 407 sg. - H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II. (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, XI), 77 sgg.

[9] Rhys Davids e Oldenberg, Sacred Books of the East, vol. XIII; Kern, *Hist. du Bouddhisme dans l'Inde*, II. 77 sg.

[10] J. F. Dickson, *The Pātimokkha, being the Buddhist Office of the Confession of Priests*. Journal of the R. Asiatic Society, 1870, 62 sgg.; cfr. Gogerly, Journal of the R. Asiat. Soc., 1862, 407 sgg ; Kern, *Hist. du Bouddh.*, II. 77 sg.

[11] H Oldenberg, *Le Bouddha*[6], (1914), 420, n. 2; T. W. Rhys Davids, Encyclopaedia of Religion and Ethics, IX. 676.

12 *dukkaṭa* (*Cullav.*, XI. 1, 10; ecc.) per designare una colpa - non compresa nel *pātimokkha* - leggera (tipo *pācittiya* e *sekhiya*); *thullaccaya*, per una colpa grave (tipo *pārajika*): Oldenberg, Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., 52, 1898, 647; SBE XIII. p. 166 n. 1; Waldschmidt, *op. cit.*, 4.

13 Notisi anche la coincidenza della festa *pavāraṇā* (fine del *vassa*—principio della stagione successiva) con una delle feste di stagione (*cāturmāsya*), che si celebravano precisamente al principio della stagione rispettiva.

14 Cfr. Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*, London 1924.

15 Cfr. SBE, XIII. p. 239 e n. 1.

16 SBE, XVII. 261; XX. 122.

17 Non potrebbe la procedura del 'coprire come con erba' - una delle procedure per la composizione delle vertenze registrate nella Sez. VIII del *pātimokkha* (p. 310) - accennare alla eventuale esistenza di un antico rito di eliminazione del peccato mercè un simbolico seppellimento sotto le zolle erbose? A Tahiti, alla morte di una persona d'importanza, quando il cadavere era stato posto sulla bara, il fattucchiere faceva scavare a piedi di essa una buca nel terreno: indi pronunciava una preghiera (rivolta al nume che si supponeva avesse causato il decesso), affinchè tutti i peccati del morto, e specialmente quello che aveva provocato l'ira del nume, restassero lì e non si attaccassero ai superstiti; indi nella buca si piantava un palo (quasi rappresentazione simbolica del defunto) e vi si gettava dentro della terra, fin che fosse colmata: W. Ellis, *Polinesian Researches*, I, London 1820, 250, - Cfr. anche la triplice dispersione del peccato scritto - e così 'confessato' - in tre esemplari nella confessione dei malati istituita dai fondatori della chiesa taoista: una delle copie era sepolta nel terreno (p. 217).

18 Mrs Rhys Davids, *Psalms of the Sisters*, London 1909, 116 sgg.

19 *ibid.*, p. 197.

20 *ibid.*, p. 58.

21 Traduzione di P. E. Pavolini, *Testi di Morale Buddhistica*, Lanciano 1912.

22 L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvâna*, Cambridge 1917, 67 sg.

23 Mrs Rhys Davids, *Psalms of the Brethren*, London 1913, p. 225; SBE, XX. p. 305.

24 'Mazdei' - cioè, adoratori del fuoco - convertiti al Buddhismo secondo la vita cinese del Buddha Wieger, *Le Bouddhisme Chinois*, II, capp. 68-70.

25 Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, col. 381; Wieger, *Bouddhisme Chinois*, I. 117; H. Maspéro, *Communautés et moines bouddhistes chinois au IIe et IIIe siècles*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 10, 1910, 222 segg.; Prabodh Chandra Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine: Les traducteurs et les traductions*, I, Paris 1927, 8 segg.

26 L'elenco delle sue traduzioni in A. Forke, *Katalog des Pekinger Tripiṭaka*, Berlin 1916. Contro l'autenticità delle opere di contenuto relativo al *Vinaya* 'attribuite' a An-shi-kao, v. Pelliot, *T'oung Pao*, 19, 1919-20, 63 sg.; Bagchi, *op. cit.* 23.

27 Il (grande) *Sukhavatī-vyūha* fu tradotto in cinese una dozzina di volte (anche da Kumarajiva nel 402 d. Cr.). L'originale sanscrito è tradotto da Max Muller, SBE, vol. 49, parte 2ª.

28 H. Hackmann, *Laien-Buddhismus in China*, Gotha 1924, p. 232.

29 *ibid.*, p. 48.

30 S. Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, London 1871, 253.

31 Cfr. H. Hackmann, *Die Schulen des chinesischen Buddhismus*, Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen zu Berlin, 14, 1911, 1ª Abt., 232 sgg.: trova che il De Groot accentua troppo la tendenza sincretistica delle varie scuole buddhistiche cinesi.

32 J. J. M. De Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine* (Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, I. 2), Amsterdam 1893. Bunyiu Nanjio, n. 1087; Pr. Ch. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, Paris 1927, p. 190.

33 De Groot, *op. cit.*, p. 96.

34 H. Hackmann, *Die Textgestalt des Sutra der 42 Abschnitte*, Acta Orientalia, 5, 1926, p. 204.

35 Hackmann, *Buddhism as a Religion*, London 1910, 221.

36 De Groot, *op. cit.*, p. 70.

37 Cfr. Dickson, *The* upasampadā-kammavācā *being the*

Buddhist Manual of the Form and Manner of ordering of Priests and Deacons (testo pāli e traduz.), Journ. of the R. As. Soc. 1874, 1 sgg.

38 I. P. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme* (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, IV), Paris 1894, 299 sgg.

39 De Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 56; cfr. il 41° comandamento a p. 75 sg.

40 *ibid.*, p. 51.

41 De Groot, *op. cit.*, 207 sgg.; cfr. « Kultur der Gegenwart », *Die Religionen des Orients*[2] (1923), 184.

42 De Groot, *Le Code du Mahāyāna*, 207 sg.

43 Anche nell' 'atto di contrizione' posto in bocca al *p'usa Sin-siang* nella Vita del Buddha del monaco cinese Pao-ch'eng (epoca Ming), si legge (cap. 14§) : « Io vi prego (, o Buddha di tutte le regioni,) ..... penetratemi di una contrizione tale che io ottenga l'estinzione completa del mio *karma* (L. Wieger, *Bouddhisme Chinois* II : *Les vies chinoises du Buddha*).

44 G. Schulemann, *Geschichte der Dalailamas*, Heidelberg 1911, 66 sg.

45 Cfr. la 1ª Sezione (*'Dul-ba-ji*) del *'Dul-ba* (il *Vinaya* tibetano) : Annales du Musée Guimet, II. Cfr. G. Huth, *Die tibetische Version der buddhistischen Sühneregeln des Prātimoksasūtra*, Strassburg 1891.

46 Schulemann, *op. cit.*, 80.

47 E. Schlagintweit, *Le Bouddhisme au Tibet*. Annales du Musée Guimet, III (Lyon 1881), 155 sgg. - Schulemann, *op. cit.*, 68.

48 Schlagintweit, *op. cit.*, 59 sg., 153 sg.; Schulemann, *op. cit.*, 72.

49 L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, London 1895, 174.

50 Una rappresentazione dei 35 Buddha 'di confessione' è riprodotta in Annales du Musée Guimet, III, tav. XI.

51 Annales du Musée Guimet, III. 77 sgg.; cfr. Sitzungsberichte der bayer. Akad. 1863, I. 81 sgg.; II. 149 sg.

52 F. W. K. Müller, *Uigurica* II, Abhandl. Berlin. Akad. 1910, 76 sgg. Cfr. W. Bang, *Zur Kritik und Erklärung der Berliner uigurischen Turfanfragmente*, 1 : *Das Sündenbekenntnis der Qutlugh*, Sitzungsber. Berlin. Akad., 1915, 623-635.

53 Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, n. 1106 (traduzione attribuita ad An-shih-kao; v. sopra a n. 20), cfr. n. 1090, n. 1103. (Cfr.

Journal Asiatique 1849, II, p. 384 n. 48, p. 419 n. 512). Cfr. F. W. K. Müller, *l. cit.* 89 (nota). - Pel *Triskandhaka* tibetano (sezione m*Do* [= Sûtra] del 'Ka-gyur vol. XXII, op. 18), Annales du Musée Guimet, II (1881), 274.

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

Volume I° - R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*. Bologna, 1921, pp. 260. L. 15,—

Il primo volume della nuova Collezione fa bene augurare del suo valore. Il Pettazzoni unisce ad una conoscenza precisa delle ricerche dell'erudizione contemporanea — ne fanno fede le sue note — una larghezza di vedute che gli consente di collocare ogni singolo fatto al suo posto e nel piano dovuto.... Questo volumetto adempirà mirabilmente il compito che esso si propone: quello di indicare in modo chiaro le grandi linee dello svolgimento religioso, più che millenario, di uno dei popoli più importanti dell'Asia.

F. CUMONT, *Revue de l'histoire des religions*, 1922, vol. 85, pag. 80-81.

Il prof. R. Pettazzoni è uno studioso di religione comparata del miglior tipo.... Io non so concepire per questi due studiosi (J. H. Moulton e R. Pettazzoni) un elogio più alto che l'affermare che l'opera dell'uno è paragonabile soltanto a quella dell'altro.... Il libro è completamente documentato, e rivela non solo una vasta lettura, ma un sano giudizio. Io accetto, in linea di principio, le sue conclusioni.

L. H. GRAY, *The Harvard Theological Review*, 1922, 88 sg.

Il disegno storico tracciato dal Pettazzoni con mano sicura è sviluppato con perfetta organicità di pensiero ed efficacia di forma.

G. LEVI DELLA VIDA, *Rivista di Cultura*, 1921, 177 sg.

R. Pettazzoni, che finora aveva lavorato soltanto nel campo della storia religiosa greco-romana e in quello della religione dei primi-

tivi, ma che nel 1913 aveva pubblicato anche uno scritto di carattere generale « La scienza delle religioni e il suo metodo », *ci ha dato con questo libro la migliore storia d'insieme della religione persiana che abbiamo finora.*

.... Di particolare valore è l'ampio disegno dello svolgimento religioso sotto i Sassanidi e sotto gli Arabi conquistatori, che di solito nei trattati generali di storia delle religioni o manca completamente o è troppo breve. Anche le molteplici influenze del Zoroastrismo su l'Islam e la sua espansione in altri paesi sono estesamente trattate; solo le condizioni attuali dei Parsi dell'India sono tracciate in modo succinto: forse perchè di esse qualche cosa già si conosce altrimenti. Ma anche qui il P. rivela una sorprendente conoscenza della letteratura relativa; specialmente mi piace di segnalare la ricchezza di erudizione contenuta nelle numerose note.

La Storia delle religioni in trattazioni monografiche disegnata dal Pettazzoni si inaugura con questo libro nel modo migliore ed è lecito attendere col più vivo interesse la pubblicazione dei volumi successivi.

C. Clemen, *Deutsche Literaturzeitung*, 1922, 441-443.

Si accettino o no le conclusioni del Professor Pettazzoni, bisogna ad ogni modo riconoscere il valore della sua argomentazione e la sua padronanza della letteratura.

A. Berriedale Keith, *Journal of Hellenic Studies*, 1922, 279-280

Eccellente monografia, in cui la più severa indagine scientifica, traverso una materia perfettamente dominata, ha un'esposizione elegante e perspicua.

A. Bonucci, *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, 1921, 362.

..... It is a pity that there is no English translation of *this* fascinating study.....

Norman H. Baynes, *Israel amongst the Nations*, London, 1927, 275.

Volume 2° - H. Webster, *Società Segrete Primitive: Studio sulle forme elementari della politica e della religione*, con una Prefazione di R. Pettazzoni. Bologna, 1922, pp. XVIII - 324. . . . . L. 20,—

Volume 3° - R. Pettazzoni, *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*. Bologna, 1921, pp. XII-416. L. 20,—

Lavoro bellissimo... ben ordinato, ben documentato. I fatti s' inquadrano in una larga concezione dello svolgimento religioso, e sembra, in generale, che le idee non facciano altro che illuminare i fatti.

A. Loisy, *Revue d' histoire et de littérature religieuses*, 1922, 283 sg.

L'Autore ci dà un vero e proprio svolgimento storico della religione greca tenendo il debito conto di tutti gli elementi spirituali del popolo greco: politica, filosofia, arte. In modo così completo nessuno prima del Pettazzoni aveva finora trattato questo argomento. Se aggiungiamo il largo orizzonte che l'Autore deve alla conoscenza delle religioni affini e la sua immensa dottrina nel campo della letteratura moderna, ci riesce evidente che il suo libro, malgrado la modesta mole, è un'opera importantissima della quale non potrà fare a meno nessuno che lavori nel vasto incantevole dominio della religione del popolo più pio del mondo.

Th. Zielinski, *Eos* (Varsavia), 2, 1923.

R. Pettazzoni, già professore di storia delle religioni a Bologna (ora a Roma), aveva già richiamato su di sè l'attenzione con i suoi eccellenti lavori sopra i *Kabiri* (1909) e sopra *La religione primitiva in Sardegna* (1912). Nel 1920 compariva il 1° Volume di una « Storia delle religioni » da lui pubblicata, nel quale egli stesso trattava *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, ed appena un anno dopo egli faceva stupire con il 3° Volume della stessa Serie che è quello che qui si segnala: con molto ritardo purtroppo, perchè il recensore aveva sperato che presto alla Prima parte sarebbe seguìta la seconda, relativa all'ellenismo e all'età imperiale. Ma evidentemente il versatile Autore è stato momentaneamente distolto dai Greci per attendere alla sua grande opera: *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (vol. I, 1922).

Ho citato questi lavori del Pettazzoni perchè essi ci fanno facilmente capire come egli anche nella sua Religione dei Greci non manca, ove si presenta l'occasione di tali prospettive, di estendere lo sguardo appunto alle grandi religioni universalistiche o a quelle dei primitivi.... ciò che non riesce davvero a svantaggio della sua trattazione. La quale *per chiarezza, per elevatezza di stile, per larghezza di vedute, per genialità è eccellente: è la più bella* (die lesbarste) *Religione greca che io conosca* (non mi è accessibile la *Outline History of Greek Religion* del Farnell). Beninteso, non è un

Manuale come quello del Gruppe, che è superiore per spirito sistematico e ricchezza di materiale, ma che appunto per ciò è utilizzabile solo come opera di consultazione.

Il Pettazzoni si è proposto di dare una *Storia* dell'antica religione greca, e giustamente egli inquadra lo svolgimento dei fatti religiosi nel corso complessivo della evoluzione politica, sociale, spirituale e artistica del popolo greco. Anzi si può qualche volta trovare che l'accentuazione del punto di vista sociologico e il gusto delle sintesi ingegnose lo porta a formulare delle tesi che, per quanto suggestive, semplificano troppo la varietà multiforme dello svolgimento oppure introducono nei fatti delle tendenze che veramente non si impongono per realtà di cose....

La riunione delle note alla fine di ogni singolo capitolo facilita la lettura del libro che, come ho detto, vuol essere piuttosto una esposizione che un Manuale. Le note stesse sono esatte, e dimostrano su quali solide basi e su che vasta conoscenza anche della bibliografia recentissima abbia il P. costruito questo libro che è raccomandabile anche per lettori tedeschi.

Otto Weinreich (professore di Filologia classica nell'Università di Tübingen, condirettore dell'« Archiv für Religionswissenschaft ») nella *Philologische Wochenschrift*, 1925, p. 770-772.

L'Autore è ben noto come storico delle religioni ed in prima linea fra i nostri studiosi... Egli ha scritto questo Volume in una forma agevole e viva, che non è soffocata dall'erudizione, e il pubblico italiano gliene sarà grato... Questa dotta opera di indagine storica dovrebbe trovar posto nella biblioteca di ogni persona colta.

E. Bignone, *Il Convegno*, 1922, 72-73.

R. Pettazzoni è uomo di vasta lettura. Il libro.... rivela uno studio assolutamente personale delle fonti ed una larga conoscenza delle ricerche speciali degli storici, degli archeologi, dei filologi, compresi i tedeschi... Le linee nettamente tracciate sono un pregio capitale del libro.... Per tutti i 10 capitoli del suo libro il P. tiene sempre lo sguardo rivolto alla vita complessiva del popolo greco, e così avvince il lettore sino alla fine.

F. Kattenbusch, *Theologische Literaturzeitung*, 1923, 150 sg.

..... l'Autore ha delle idee, e perciò non scrive senza una tesi da sostenere. Libri, i suoi, quindi, ben unitari, intorno ad un'idea, e tali che si leggono, anche per l'eleganza dello stile, tutti d'un fiato, ricchi di pensiero non meno che di erudizione, ma bene assimilata e dominata dal pensiero.

A. Bonucci, *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, 1923, 362.

Volume 4° - ALEKSANDER BRÜCKNER, *Mitologia Slava*. Traduzione dal polacco e note di Julia Dicksteinówna. Bologna, 1923, pp. 282. . . . . L. 16,—

Ciò che è stato scritto intorno alle religioni slave è scritto naturalmente soprattutto in qualcuna delle lingue slave, le quali sono di solito sconosciute alla grande maggioranza di coloro che appartengono ad altre nazioni. D'altro lato, il libro del Leger, *La mythologie Slave* (1901), formato da studi comparsi nella « Revue de l'histoire des religions », e il contributo dal ceco Máhal alla Collezione « Mythology of All Races » (III, 1918), lasciavano a desiderare dal punto di vista critico. Quindi i lavori più importanti relativi alle religioni slave erano rappresentati finora dagli studi di mitologia pubblicati nell' « Archiv für slavische Philologie » (1884, 1887, 1892), e dall'articolo del Brückner *Slavische Religion* nel Dizionario « Die Religion in Geschichte und Gegenwart » (V, 1913), mentre dello stesso Brückner restavano inaccessibili alla maggior parte dei non polacchi tanto l'articolo *Początki Kultory Słowiańskiej* nell' « Enzyklopedja Polska » (IV, 2, 1912), quanto il libro *Mitologia Słowiańska* (1918).

È quindi con un profondo senso di riconoscenza che noi dobbiamo salutare l'iniziativa del solerte titolare dell'unica cattedra di storia generale delle religioni esistente in Italia, il prof. Pettazzoni (Roma), che nella sua Collezione « Storia delle religioni » ha pubblicato l'anno scorso una traduzione italiana annotata del libro suddetto del Brückner, dovuta a Julia Dicksteinówna: poichè così questa eccellente trattazione della religione slava è diventata finalmente accessibile anche a coloro che possiedono soltanto le lingue più conosciute.

..... In complesso, il libro del Brückner, che, tra l'altro, discute continuamente le opinioni diverse dalle sue, *è senza dubbio la trattazione più istruttiva che finora abbiamo della religione slava*. Anche se esso incontrerà, come ha già incontrato (si veda la recensione che ne ha fatto il Jagic nell' « Archiv für slavische Philologie », 1920), delle obiezioni, gioverà tuttavia meglio che tutto quanto si è scritto fin qui a chiarire le idee su questo campo di solito così maltrattato nei Manuali e Compendii di storia delle religioni.

Di particolare valore sono anche i passi di autori greci, russi e latini che il Pettazzoni ha riportato in fine al volume. Essi sono sotto un certo punto di vista completati dall'articolo *Slavs* dovuto al Czaplicka nella « Encyclopaedia of Religion and Ethics » (XI, 1920).... Io stesso spero di poter presentare in tempo non lontano i testi latini e greci relativi alla religione slava nelle mie *Fontes historiae religionum*.

CARL CLEMEN (professore di storia delle religioni nell'Università di Bonn), nella *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1924, 143-144.

Volume 5° - C. FORMICHI, *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha.* Bologna, 1925, pp. 300. L. 20,—

Questo libro, dovuto al Professor Formichi, fa parte di una Collezione intitolata *Storia delle Religioni* e pubblicata dal Professore Raffaele Pettazzoni di Roma..... Non v'ha dubbio che questa Serie pubblicata dal Prof. Pettazzoni è utilissima e può interessare molti lettori anche fuori d'Italia.

Il nome del Prof. Formichi è ben noto ad ogni sanscritista, e noi gli siamo certamente obbligati per la pubblicazione di questo libro bene scritto e istruttivo.

J. CHARPENTJER, *Journal of the R. Asiatic Society*, 1927, 339 sg.

In questo bel libro Carlo Formichi si sforza di segnalare nel Veda « l'elemento dinamico » delle concezioni religiose dal Rigveda fino alle Upanishad..... L'Autore studia gli inni del Rigveda e dell Atharvaveda di contenuto filosofico e persegue l'dea del monoteismo fino alle Upanishad. Di speciale interesse è l'estesa trattazione di alcuni inni del Rigveda, e di alcuni canti dell'Atharvaveda.

W. CALAND, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1927, 285.

Volume 6° - G. FURLANI, *La Religione Babilonese e Assira*, I: Le Divinità. Bologna, 1928, pp. 436. . . L. 30,—

Volume 7° - R. PETTAZZONI, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa.* Bologna, pp. XIX-352. L. 20,—

R. Pettazzoni, cui già dobbiamo, oltre a lavori minori, il 1° Volume di un'opera su la *Formazione e sviluppo del monoteismo*, una Storia del Parsismo ed una della religione greca fino ad Alessandro, dà in questo nuovo libro, che è in certo qual modo una continuazione dei due ultimi suddetti, una trattazione delle religioni di mistero sempre secondo la loro formazione e svolgimento....

Se qualche cosa è da criticare nella concezione fondamentale del libro e in alcuni dettagli, queste osservazioni passano però assolutamente in seconda linea di fronte alla approvazione e all'ammirazione che nel suo complesso è da tributargli. Come nei suoi lavori precedenti, così anche in questo il P. ha preso in esame quasi tutta

la letteratura relativa, quasi sempre ricavandone con occhio sicuro la soluzione giusta dei molteplici problemi che i misteri presentano. Il suo stile è anche qui estremamente agile e vivace..... Ogni lettore sarà naturalmente portato a paragonare il libro del P. con le *Religioni orientali nel paganesimo romano* del Cumont; esso può stare perfettamente con onore accanto a quest'opera, e sotto più di un rispetto la completa, non solo mercè i due primi capitoli, che nel Cumont naturalmente non sono rappresentati.

C. Clemen, *Theologische Literaturzeitung*, 1924, 409-412.

L'Autore, che si era già brevemente occupato di questo argomento in pubblicazioni anteriori, dà ora una trattazione completa dei «Misteri»..... Egli svolge la sua *teoria storico-religiosa*, che consiste nel far risalire tutti questi misteri ai primordi della civiltà, derivandoli tutti da un dato psicologico, e non da un centro geografico..... Essi poi si svolgono in linee parallele..... Talvolta queste linee parallele deviano e convergono in un centro unico dove si fondono le une con le altre, specialmente nel tardo mondo greco-romano, fino a che sono finalmente assorbite dal Cristianesimo..... A parte la teoria, il libro è un prezioso contributo allo studio dei misteri, che l'Autore tratta con molta dottrina, frutto di vaste letture e di acume critico.

M. Gaster, *Folk-Lore*, 1925, 194 sg.

Il tema dei culti di mistero, che io ho trattato alquanto sommariamente nel mio libro su *Les mystères païens et le mystère chrétien*, è ripreso più largamente dal Pettazzoni, che si occupa di stabilire, in modo più preciso di quel che io abbia potuto fare, il rapporto dei culti di mistero coi culti primitivi, specialmente coi culti agrari prenazionali, ma che si ferma meno a considerare i tratti per cui il cristianesimo rientra nella categoria dei misteri, coi quali esso entrò in concorrenza e dei quali finì per trionfare.

..... Il capitolo sul rombo è assai istruttivo..... Il P. utilizza abilmente le notizie relative ai misteri..... Del pari egli fa vedere, nella maniera più soddisfacente, l'origine agraria e lo svolgimento dei misteri, più o meno completo a seconda dei casi.....

A. Loisy, *Revue Critique*, 1924, p. 401-403.

Il lavoro del Pettazzoni costituisce un complemento della sua storia della religione greca. E certo nessuno meglio del P. possiede le fonti di tale materia, letterarie ed archeologiche. Del lungo e complesso sviluppo dei misteri sa egregiamente trovare le tracce nelle antichissime religioni rurali dell'età micenea, scorge acutamente una fase in cui il rito non è ancora esoterico, determina le diverse funzioni e i diversi spiriti delle religioni misteriche di fronte

ai culti poliadi, e la loro divergenza nella struttura sociale antica;
sa rintracciare alle loro origini i misteri di origine esotica, il lor
lento e continuo avanzare in territorio ellenico, e il loro convogliars
finalmente in un unico letto nell'età imperiale.....

A. Omodeo, *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1924, 457

Volume 8° - R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccat*
nella Storia delle Religioni, I: Primitivi. America
Antica. Giappone. Cina. Brahmanesimo. Giainismo
Buddhismo. - Bologna, 1929 . . . . . L. 30,—

BOLOGNA - NICOLA ZANICHELLI - EDITORE

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

1. R. Pettazzoni - *La Religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* . . . . . L. 15
2. H. Webster - *Società segrete primitive*. . L. 20
3. R. Pettazzoni - *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* . . . . . L. 20
4. A. Brückner - *Mitologia slava* . . . . L. 16
5. C. Formichi - *Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha* . . . . . L. 20
6. G. Furlani - *La Religione babilonese e assira*, I: *Le Divinità* . . . . . L. 30
7. R. Pettazzoni - *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* . . . . . L. 20
8. R. Pettazzoni - *La Confessione dei peccati*, I: *Primitivi. America antica. Giappone. Cina. India (Brahmanesimo. Giainismo. Buddhismo)* . L. 30

TESTI E DOCUMENTI

PER LA STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

1. R. Pettazzoni - *La mitologia giapponese secondo il Kojiki.*
2. V. Papesso - *Inni sacri del Rig Veda*, I.
3. G. Furlani - *Testi religiosi degli Yezidi.*

37540